القرآن والعقل الحداثيّ

القرآن والعقل الحداثيّ

القرآن

والعقل الحداثيّ

د. روح الله الموسوي

مؤسسة الدليل
للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Foundation
for Doctrinal Studies

http://aldaleel-inst.com
www.facebook.com/aldaleel.ins

هويّة الإصدار

اسم الإصدار: القرآن والعقل الحداثيّ

المؤلّف: د. روح الله الموسوي

المراجعة العلميّة: المجلس العلميّ في مؤسّسة الدليل

الدعم الفنّيّ: شعبة العلاقات العامّة والإعلام في مؤسّسة الدليل

- **التقويم اللغويّ**: علي گيم
- **تصميم الغلاف**: محمدحسن آزادگان
- **الإخراج الفنّيّ**: فاضل السوداني
- **المطبعة**: دار الوارث للطباعة والنشر / كربلاء المقدّسة

الطبعة: الثانية

سنة النشر: 2019

الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنيّة العراقيّة 452 لسنة 2018

مؤسسة الدليل
للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Foundation
for Doctrinal Studies

http://aldaleel-inst.com
www.facebook.com/aldaleel.inst

المحتويات

الفصل الرابع: تأخّر المسلمين وتقدّم الغربيّين ورؤية المصلحين

الفصل الخامس: العدالة في العقل الحداثيّ والثقافة القرآنيّة

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المؤسّسة

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على محمّدٍ المبعوث رحمةً للعالمين وعلى أهل بيته الهداة الميامين.

إنّ العامل الفكريّ والمنظومة العقديّة الّتي يحملها الإنسان تمثّل العامل الرئيسـيّ والدافع الأساس الّذي يقف وراء كلّ الأنشطة والسلوكيّات الّتي تصدر عنه، فكان صلاح تلك المنظومة وانسجامها مع الواقع أو فسادها ومخالفتها للواقع، منعكسًا على أغلب السلوكيّات الفرديّة والاجتماعيّة للإنسان، فإمّا أن تشكّل حافزًا قويًّا يشدّه في حركته نحو السموّ باتّجاه كماله المنشود، أو عاملًا يجرّه نحو التسافل والسقوط في دوّامة الفوضى والفساد الّذي لا يخلّف إلّا الاضطراب والضياع.

فالفكر العقديّ هو الرافد الّذي تتدفّق منه حياة الإنسان بكلّ صورها وأشكالها، وهو الأداة الّتي تتحكم بسلوكيّات الإنسان ومواقفه، وهو الهاجس الّذي يؤرّقه إن لم يجد إجاباتٍ مقنعةً تمنحه

الطمأنينة والاستقرار، فكأنّه المقتضي لاختيار نمط منهج الحياة، الّذي تنبثق منه جميع الدوافع نحو سلوكيّات الإنسان وممارساته الفكريّة والحياتيّة كافّةً.

وهٰذا ما يفسّر اهتمام جميع الرسالات السماويّة الّتي نزلت لأجل هداية الإنسان، وعنايتها الفائقة بالمجال الفكريّ العقديّ للإنسان، وامتلاء صحف أصحابها بما يؤصّل لهٰذا الجانب ويدفع الشبهات عنه، حيث ركّزت حركاتهم الإصلاحيّة وخطاباتهم على تشكيل المنظومة العقديّة وتنميتها وحفظ نقائها من التشويه والخرافات.

ومن جهةٍ أخرى فإنّ كثيرًا من الجهلة والمفسدين يسعون دائمًا لتلويث فطرة الناس وتحريف أفكارهم؛ لأجل التسلّط عليهم فكريًّا وسياسيًّا ومصادرة مقدّراتهم، وقد استعملوا الإفساد الفكريّ والعقديّ سلاحًا لتحقيق مآربهم وأطماعهم الدنيئة، فوظّفوا أدواتهم من وعّاظ سلاطين وأقلامٍ رخيصةٍ ووسائل إعلامٍ مأجورةٍ؛ لرسم عقيدة المحكومين في ظلّ سياسة الهيمنة على الأفكار والمقدّرات، ولم يفتأوا عن استخدام سلاح التشكيك وإلقاء الشبهات في أذهان الناس حول كلّ ما يتعلّق بعقائدهم وإيمانهم، وكذا الاستفادة من الاختلافات الفكريّة، والعمل على توجيه أنظار الناس إلى نقاط الاختلاف، والتعمية على نقاط الاشتراك؛ لإذكاء الفتن بين الأطراف المتخالفة،

وتفتيت وحدتهم، وكسر شوكتهم، وإضعاف عزيمتهم؛ من أجل السيطرة على مشاعرهم والتحكّم في مواقفهم، وإخضاعهم لسلطتهم.

من هنا ينبغي لنا بوصفنا متصدّين للشأن الفكريّ الدينيّ أن نعطي هٰذا العامل اهتمامًا كبيرًا، وأن يكون في أعلى سلّم أولويّاتنا ومشاريعنا الفكريّة الّتي نسعى لتنفيذها؛ لنتمكّن من ترسيخ ما نعتقد بأحقّيّته (العقيدة الإسلاميّة وفق رؤية مدرسة أهل البيت عليهم السلام) الامتداد الطبيعيّ لنبيّ الإسلام محمّدٍ صلى الله عليه وآله وسلم، كما ينبغي أن نجتهد في طرح هٰذه الرؤية ضمن صياغةٍ معاصرةٍ رصينةٍ، تتناسب ومستوى عراقة مدرسة أهل البيت عليهم السلام وأصالتها، مستفيدين من معطيات العقل، والنصوص الدينيّة المعتبرة.

ولأجل ذٰلك جاء مشروع **مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة** التابعة للعتبة الحسينيّة المقدّسة؛ ليلبّي قدرًا من الحاجة الملحّة لوجود مؤسّساتٍ تخصّصيّةٍ تعمل على الجانب الفكريّ العقديّ، وليحمل على عاتقه مسؤوليّة تأصيل هٰذا الجانب والتصدّي لدفع الشبهات، والتأكيد على العقائد الحقّة بالوسائل والإمكانيّات المتاحة؛ وذٰلك للمساهمة في سدّ الفراغ الفكريّ العقديّ الّذي يعاني منه المجتمع.

وكان من استراتيجيّات المؤسّسة المعتمدة في تحقيق أهدافها هو كتابة البحوث التخصّصيّة التأصيليّة والنقديّة، وردّ الشبهات في

مختلف المواضيع العقديّة، وبالخصوص تلك الّتي تهمّ الساحة الفكريّة بنحوٍ فعليٍّ.

ونتيجةً لما تمّ رصده في الساحة الفكريّة من قيام البعض بطرح شبهاتٍ حول الوحي والقرآن الكريم، الّذي ما زال يهتف بالتحدّي: ﴿**قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَـٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا**﴾[1]، فقد قرّر المجلس العلميّ الموقّر في المؤسّسة كتابة سلسلةٍ من البحوث الّتي تتعرّض لهٰذه الشبهات ونقدها نقدًا علميًّا وبأسلوبٍ حديثٍ يألفه شبابنا المثقّف الّذي كان هو الهدف الأوّل لإثارة مثل هٰذه الشبهات.

وكان من بينها هٰذا البحث الّذي بين أيديكم، والّذي قام بتدوينه مشكورًا **الأستاذ الدكتور روح الله الموسوي** عضو وحدة الفكر الدينيّ في المؤسّسة، وتعرّض فيه إلى أهمّ الإشكالات الّتي تطرح حول هٰذا الموضوع في الساحة الفكريّة لا سيّما العراقيّة منها.

ولا يسع مؤسّستنا في هٰذه الكلمة إلّا أن تتقدّم بوافر الشكر والامتنان إلى الكاتب الكريم؛ لما بذل من جهدٍ مميّزٍ في تدوين هٰذا الكتيّب القيّم؛ سائلين الله العليّ القدير له دوام التقدّم والتوفيق.

---

(1) سورة الإسراء: 88.

المقدّمة

شاعت في الآونة الأخيرة مجموعةٌ من المفردات المثيرة للاهتمام عند كثيرٍ من أصحاب الفكر ـ أو من يدّعون ذٰلك ـ كمفردة العقل أو العقلانيّة وأقسامها الّتي راجت في مختلف المحافل والفعاليّات العلميّة والمعرفيّة، وكان أن اصطبغت مفردة العقل بأشكالٍ وألوانٍ مختلفةٍ كالعقل المتافيزيقيّ والعقل التجريبيّ، والعقل الدينيّ والعقل الفلسفيّ، والعقل الشـرقيّ والعقل الغربيّ، والعقل الحداثيّ والعقل ما بعد الحداثيّ، والعقل الإسلاميّ والعقل المسيحيّ، وغير ذٰلك.

إنّ الطابع الّذي اتّسمت به العقلانيّة بمناهجها وأشكالها المتعدّدة هو من سمات تيّار ما بعد الحداثة[1] الّذي تمّت استعارته من مذهب الهرمنوطيقا الفلسفيّة[2]. غير أنّ هٰذه التعبيرات المختلفة تشير إلى مفهومٍ مغايرٍ لمفهوم العقل الّذي اعتمد في ثقافتنا المعرفيّة، والّذي

(1) Research Method in the Postmodern, By James Scheuric, p.42.

(2) يعتقد أصحاب مدرسة ما بعد الحداثة بعدم ترجيح مدرسةٍ عقلانيّةٍ على أخرى وعدم وجود أحكامٍ عامّةٍ مهيمنةٍ، بل يقولون بالتعدّديّة المعرفيّة وشرعيّة كلّ مدارس العقلانيّة. ويؤدّي هٰذا المعتقد إلى مشكلة الوقوع في الشكّاكيّة والنسبيّة المعرفيّة.

يشير بدقّةٍ إلى المنهج البرهانيّ القائم على البنائيّة[1] لا غير، أمّا ما ترمي إليه العقلانيّة بتعبيراتها المختلفة في منظور أتباع تيّار ما بعد الحداثة أو غيرهم فهو استعمالٌ شاع حديثًا، ويعكس تنوّع المناهج في البحث والنظر والتبرير. وبعبارةٍ أخرى: يسعى الإنسان إلى أن تكون معتقداته وأعماله قائمةً على الدليل، وما لم يحصل عليه، فلن يقع هناك حافزٌ أو قناعةٌ في نفسه كي يعتقد أو يفعل وفقًا لما يعتقده. ومن هنا يبحث الباحثون وكلّ إنسانٍ عاقلٍ دومًا عن الدليل الّذي على أساسه يعتنق الناس معتقدًا معيّنًا. فكلّ إنسان يسعى من أجل ذٰلك إلى تقديم دليلٍ وفق قناعته الخاصّة، ممّا يؤدّي إلى اختلاف الناس وعدم اتّباعهم منهجًا واحدًا في صياغة الدليل؛ إذ إنّهم يقيمون استدلالاتهم في ضوء موادّ مختلفةٍ ومبانٍ متنوّعةٍ وغاياتٍ متعدّدةٍ. وهٰذا الاختلاف والتنوّع والتعدّد هو الّذي يبعث على تفاوت المناهج الاستدلاليّة واصطباغها بألوانٍ مختلفةٍ وتميّزها بسماتٍ متعدّدةٍ.

وبناءً على هٰذه الرؤية، تتعدّد المناهج الفكريّة أو العقلانيّات ـ كما هو في الاصطلاح المتداول ـ بتعدّد الخلفيّات الفكريّة والثقافيّة، ممّا يفرض على الإنسان جعلها تحت مجهر التحقيق والتمحيص والنقد المحايد بمعايير وضوابط منطقيّةٍ وبرهانيّةٍ

---

(1) صياغة البرهان على مبنى القضايا الأساسيّة للاستدلال.

عامّةٍ يعتقد بها الجميع، ولا يتمّ ذٰلك إلّا من خلال دراسة هٰذه المذاهب من كثبٍ، ومقارنتها مع بعضها البعض؛ للعثور على نقاط القوّة والضعف، ولتمييز الحّق عن الباطل فيها، مع مراعاة الأهمّ فالمهمّ في هٰذه العمليّة التحقيقيّة بما تقتضيه حاجات مجتمعنا وواقعنا الثقافيّ والفكريّ.

إنّ إطلالةً سريعةً على هٰذا الواقع وما يُطرح فيه من إشكاليّاتٍ مختلفةٍ، تكشف عن مدى تغلغل الحداثة الناتجة عن نمطٍ معيّنٍ من العقلانيّة يُسمّى بالعقلانيّة الحداثيّة، الّتي سيطرت على أغلب الأبعاد الحياتيّة للإنسان ممّا يقتضي جعلها في أعلى سلّم أولويّات البحث والتحقيق. فقد أثار نفوذ الحداثة الّتي شكّلت معالم الحضارة الغربيّة بمختلف مظاهرها الفلسفيّة والعلميّة والثقافيّة و... في العالم الإسلاميّ مجموعةً من التساؤلات والتحدّيات الكبرى أمام العلماء والمفكّرين الّذين كانوا يعتمدون نمطًا آخر للعقلانيّة يُسمّى العقلانيّة الإسلاميّة. وأمام هٰذا الوافد الجديد الّذي اكتسح الحياة الثقافيّة، حمل هٰؤلاء المفكّرون على عاتقهم عناء البحث والتحقيق؛ كي يدرسوا هٰذه الظاهرة الجديدة بمنتهى الدقّة والشفافيّة والموضوعيّة.

وحتّى تتّضح الصورة تمامًا يجدر بنا دراسة العقلانيّة الحداثيّة الّتي ينطلق منها الحداثيّون، وتحديد إطار العقلانيّة الإسلاميّة الّتي

يصوّرها القرآن وتراث أهل البيت عليهم السلام، ومعرفتهما معرفةً صحيحةً تمكّـن الباحث من إجراء مقارنةٍ بين هٰذين النمطين من العقلانيّة بصورةٍ علميّةٍ وبكلّ موضوعيّةٍ. وهٰذا هو ما نأمل أن نقترب منه ونخطو نحوه ولو بخطواتٍ قصيرةٍ في بحثنا هٰذا.

منهجنا في البحث

ارتأينا في هٰذا البحث أن نعتمد على صيغة الإجابات والردود على الأسئلة الواقعيّة الّتي تتردّد على أفواه بعض المتنوّرين الّذين يدافعون عن تطبيق العقلانيّة الحداثيّة في مجتمعنا الإسلاميّ بدلًا عن التعاليم الوحيانيّة، فيثيرون مختلف الشبهات حول القرآن الكريم بغرض إلغاء حجّيّته؛ وبالتالي ضعضعة العقلانيّة الإسلاميّة وإبدالها بالعقلانيّة الحداثيّة، فالقرآن هو المنارة الّتي تهتدي بها العقلانيّة الإسلاميّة وتجد مسيرها وسط تلاطم الآراء، وهو المنبع الأوّل للتشريع الإسلاميّ.

ممّا لا شكّ فيه أنّنا إذا قمنا بعلاج مختلف المسائل الّتي تدور حول القرآن والعقل الحداثيّ بالتركيز عليها مع غضّ النظر عن الشبهات الّتي تنخر مجتمعنا الإسلاميّ في هٰذا الإطار، لكان اختيار الموضوعات وتنظيمها بشكلٍ آخر غير الّذي انتهجناه في كتابة هٰذا البحث. ولٰكنّ الشعور بعبء المسؤوليّة ألزمنا التركيز على الإجابة

عن الشبهات الواردة في هٰذا المضمار. فقمنا برصد الشبهات حول الوحي القرآنيّ وتبويبها وفق موضوعاتها، والإجابة عنها ضمن سلسلةٍ من كتيّباتٍ موجزةٍ تحثّ أعزّاءنا الجامعيّين على قراءتها. وهٰذا العمل المتواضع الّذي بين أيديكم هو الأوّل من هٰذه المجموعة. لقد اخترنا خمس شبهاتٍ أثارها أحد المحسوبين على التيّار التنويريّ عبر مختلف الوسائل التقنيّة الحديثة بين مختلف الأوساط الثقافيّة، وحاول أن ينشـرها بين الشباب الجامعيّ في العراق في مناسباتٍ وأزمنةٍ شتّى بهدف التشكيك في القرآن الكريم وحجيّته.

ودرسنا كلّ سؤالٍ منها ضمن فصلٍ مستقلٍّ؛ فبدأنا كلّ فصلٍ بعرض الشبهة، ثمّ من بعد مقدّمةٍ بسيطةٍ، عالجنا تلك الشبهة من خلال ذكر ملاحظات ـ ضمن عناوين مناسبةٍ ـ تشمل كلّ واحدةٍ منها الردّ على بعدٍ خاصٍّ من أبعاد الشبهة. وبهٰذا الشكل نكون قد سلّطنا الضوء على الجوانب والأبعاد المختلفة لهٰذه المسألة. ولٰكن قبل كلّ ذٰلك، حاولنا أن نعرض الخلفيّة الفكريّة الّتي تغذّي هٰذه الشبهات، وهي العقل الحداثيّ وحاولنا أن ننقدها ضمن معالجة الشبهات، وندافع عن البديل عنه، أعني العقلانيّة الإسلاميّة الّتي تتمتّع بإيجابيّات العقل الحداثيّ، وهي ـ في الوقت نفسه ـ منزّهةٌ عن سلبيّاته، كما سيتّضح في طيّات الكتاب للقارئ الكريم.

سيتعرّف القارئ في طيّات هٰذا البحث على رؤية القرآن حول العقل ومكانته في التشريع الإسلاميّ، وكيفيّة مواكبة العقلانيّة الإسلاميّة المستلهمة من القرآن للزمان والمكان. كما سيتعرّف القارئ على إجابةٍ عن الأسئلة ذات الصلة بمحور البحث من قبيل: لماذا لم يأت ذكرٌ حول العقل في حديث الثقلين مع أهمّيّة العقل في وقاية الإنسان من الوقوعِ في الضلال؟ وهل يمكن للقرآن أن يوصَف بالدستور مع احتياجه إلى التفسير والتبيين؟ وهل استطاع العقل الحداثيّ أن يضمن السعادة للإنسان كما وعده أو لا؟ وما هو موقف العقل من نفسه وقدراته؟ وكيف كان تعاطي الغربيّين أنفسهم مع العقل الحداثيّ؟ وهل كان الكبار من المصلحين المسلمين يدعون إلى التمسّك بالعقل الحداثيّ بدلًا من القرآن للوصول إلى التقدّم والازدهار؟ وهل جاءت العقلانيّة الحداثيّة بشيءٍ جديدٍ ينفع الإنسان في حاجاته الأساسيّة لا يمكن الحصول عليه من خلال العقلانيّة الإسلاميّة؟ هٰذه جملةٌ من الأسئلة سنعالجها هنا بقدر مقتضيات هٰذا الكتيّب إن شاء الله.

الفَصۡلُ ٱلأَوَّلُ

العقلانيّة الإسلاميّة والعقلانيّة الحداثيّة

العقلانيّة الإسلاميّة والعقلانيّة الحداثيّة

لا شكّ أنّ إطلالةً سريعةً على الواقع الغربيّ ستكشف عن مدى التطوّر والازدهار الّذي أحدثته القوانين والمقرّرات الّتي سنّها وشرّعها العقل الحداثيّ في مختلف مناحي الحياة البشـريّة، عظيمةً كانت أم هيّنةً، بل بلغ الأمر أن وضُعَت قوانين لكرة القدم، وفي قبال ذٰلك لا نجد لمثل هٰذه القوانين نظيرًا في القرآن وتعاليمه الّتي شُرّعت قبل ألف سنةٍ.

من هنا قد يتبادَر إلى الذهن أنّ التمسّك بالقرآن يعني التخلّي عن العقلانيّة، لا سيّما العقلانيّة الحداثيّة؛ باعتبار العقل الحداثيّ مفتاحًا لحلّ كلّ الأزمات والمشاكل الّتي تعاني منها البشريّة، وهو الوحيد الّذي بإمكانه ضمان سعادة الإنسان والمجتمع. وفي المقابل فإنّ القرآن الّذي عُدَّ مرجعًا في التشـريع والتقنين قبل ألف سنةٍ لا يواكب مقتضيات الزمان والمكان، خاصّةً مع التعقيدات والتحدّيات الّتي يواجهها إنسان العصر.

تبدو هٰذه المسألة مفارقةً تبعث على الحيرة، إذ كيف يمكن

الجمع بين التمسّك بالقرآن وتعاليمه من جهةٍ والاستفادة من العقل الحداثيّ من جهةٍ ثانيةٍ؟ فهل يعني ذٰلك أنّ الاعتماد على العقل الحداثيّ نبذٌ للقرآن؟ وهل يعني التمسّك بالتعاليم القرآنيّة هجرًا للعقل الحداثيّ؟ وكيف يمكننا تكوين رؤيةٍ صحيحةٍ عن العلاقة بين الأمرين؟

تحاول هٰذه الورقة إثارة هٰذه المسألة، من خلال ذكر مختلف الأبعاد الّتي قد أُغْفِلَتْ أو تمّ طمسها نتيجة حجم الشبهات الّتي تراكمت عليها. ولٰكن لكي نبتعد عن أيّ غموضٍ، يجدر بنا عرض صورةٍ مفهوميّةٍ حول العقلانيّة الحداثيّة والعقلانيّة الإسلاميّة ولو بصورةٍ إجماليّةٍ؛ حتّى نكون على علم بالمراد من هٰذين المفردتين الأساسيّتين في بحثنا هٰذا.

العقلانيّة الحداثيّة

الحداثة هي عنوان لتيّارٍ فكريٍّ وثقافيٍّ ظهر في الغرب بعد عصر النهضة، لا سيّما القرن السابع عشر فما بعد، حيث رافقته تغييراتٌ هائلةٌ وتجديداتٌ في مختلف مناحي الحياة الفكريّة والثقافيّة والصناعيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة. تمثّل العقلانيّة القائمة بذاتها جوهر الحداثة، وهي عقلانيّةٌ تؤكّد على العقل البشريّ؛ باعتباره

المنبع الوحيد لبلوغ المعرفة الحقّة، مقابل الوحي والتعاليم الدينيّة الّتي يتمّ وضعها جانبًا؛ لأنّها تُعدّ مصداقًا من مصاديق القضايا الميتافيزيقيّة، ولا يستطيع العقل الحداثيّ استيعابها؛ باعتباره عقلًا تجريبيًّا يؤمن بالتجربة دون غيرها. بل ذهب بعض الحداثيّين المتشدّدين من أتباع المدرسة الوضعيّة المنطقيّة إلى القول بخلوّ القضايا المتافيزيقيّة الّتي تحكي عن الأمور الغيبيّة غير المادّيّة عن المعنى. ومن هنا يُعرف العقل الحداثيّ بالعقل التجريبيّ أيضًا. يعتقد الحداثيّون بقدرة العقل الإنسانيّ على إدارة شؤون الحياة كافّةً دون أن يحتاج إلى غيره[1]. وعلاوةً على ذٰلك، يرتقي الإنسان في العقل الحداثيّ إلى مرتبة محور العالم والوجود، وبتعبير لوديغ فويرباخ (Ludwig Feuerbach): «أصبح الإنسان إلٰه ذاته»[2]. لقد أصبحت اهتمامات الإنسان وحاجاته ـ وفق هٰذه النظرة ـ القبلة الّتي يتوجّب على الإنسانيّة التوجّه نحوها والركون إليها بدلًا عن البحث في معرفة حقيقة الوجود، وحتّى ماهية الإنسان وحياته، وقد بلغ الأمر إلى إعلان دينٍ جديدٍ يعرف بمذهب الإنسان أو الأنسنة

---

(1) باربور، ايان، علم و دين [العلم والدين]، ص 78.

(2) ديويس، تونى، اومانيسم [الإنسانيّة]، ص 38.

(Humanism)[1]. وعوضًا عن أن يرفع رأسه إلى السماء، عليه أن ينكّس رأسه ويهتمّ بإدارة شؤون الحياة الدنيا بأفضل الأساليب. وعلى هٰذا الأساس اهتمّ العقل الحداثيّ بالبعد الذرائعيّ والأداتيّ، وهو عقلٌ يتحرّك نحو غايته بمنهجيّةٍ تخضع للتقييم والمحاسبة.

العقلانيّة الإسلاميّة

أمّا العقلانيّة الإسلاميّة فليست بدعًا من المدارس الفكريّة، بل هي الخطّ الفكريّ الّذي كان الأنبياء أنفسهم ـ وهم المعلّمون الصادقون للبشر ـ يدعون إليه على مرّ التاريخ، إذ ظهرت بأجلى صورها وأتمّها في الوحي الإلٰهيّ الّذي نزل على الرسول الأعظم والنبيّ الخاتم ﷺ في القرآن الكريم الّذي حمل النبيّ على عاتقه مهمّة تبليغه وتبيينه، وقام الأئمّة من أهل بيته عليهم السلام، من بعده بتوضيحه وتطبيقه بقدر ما سنحت لهم الشرائط، إلى أن وصلَنا اليوم بصورةٍ غير محرّفةٍ.

فإذا كانت الحداثة تعتمد على العقل القائم بالذات، فإنّ العقلانيّة الإسلاميّة ترتكز على ما يسمّيه بعضهم بالعقل المستقلّ الّذي يعتمد على

(1) صرّح القائلون بالأنسة في بيانهم الرسميّ الأوّل بأنّ الأنسنة هي دينٌ جديدٌ، فعرف هٰذا النوع من الأنسنة بالأنسنة الدينيّة (Religious Humanism)، ولٰكنّهم تنازلوا عن هٰذا الادّعاء فيما بعد.

بدهيّات العقل النظريّ في الحقل النظريّ، وعلى بدهيّات العقل العمليّ في المجال العمليّ[1]، وهٰذا النوع من العقل حجّيّته ذاتيّةٌ[2]. فالعقل في الدائرة الإسلاميّة مستقلٌّ في تشخيص الدين الصحيح قبل الورود إلى مجاله، وبعد القبول العقلانيّ والإثبات البرهانيّ على صحّة الدين يستقلّ العقل هنا أيضًا في الحكم بلزوم الاستنارة منه[3]. ووفق هٰذا المنهج العقلانيّ فإنّنا نقوم في الوهلة الأولى بمحاولة رسم صورةٍ مفهوميّةٍ عن أسس الدين؛ لنكوّن تصوّرًا عقلانيًّا شاملًا عنه. وإذا كانت هٰذه الصورة تمتلك المقوّمات العقلانيّة وفق معايير التقييم الحقّة، فإنّنا نفتح ـ في المرحلة الثانية ـ الأبواب على مصـراعيها أمام الدين، ونجعل الوحي مصدرًا من مصادر المعرفة إلى جانب العقل. ومن جانبٍ آخر، يحكم العقل على نفسه بالمحدوديّة وبعجزه عن إصدار الحكم في كلّ الأمور الجزئيّة، مع أنّه حكم بحقّانيّة الدين وصدقه، فيستقلّ في الحكم بلزوم تبعيّة الوحي والانقياد له فيما ليس للعقل حكمٌ فيه.

---

(1) خسروپناه، عبدالحسين، جريان‌شناسى فكرى ايران معاصر [معرفة التيّارات الفكريّة في إيران المعاصرة]، ص 33.

(2) جوادى آملى، عبدالله، انتظار بشر از دين [توقّع البشر من الدين]، ص 108 و 109.

(3) خسروپناه، عبدالحسين، جريان‌شناسى فكرى ايران معاصر [معرفة التيّارات الفكريّة في إيران المعاصرة]، ص 33.

إنّ العقلانيّة الإسلاميّة المستقلّة مبتنيةٌ على الفطرة، فلا تخرج عن إطارها أبدًا، سواءٌ في إصدار حكمٍ من الأحكام، أو في التمييز بين الحقّ والباطل بميزان العلم واليقين. وبناءً على هٰذا تعتمد هٰذه العقلانيّة على القضايا المتافيزيقيّة اليقينيّة، كما أنّها تؤمن بالتجربة إن لم تخرج عن نطاقها، وكلّ منبعٍ من منابع المعرفة ينال حقّه ضمنها.

تؤمن العقلانيّة الإسلاميّة ـ في البعد المعرفيّ ـ بالواقعيّة، أي بوجود عالمٍ مستقلٍّ عن ذهن الإنسان، وبقدرة الإنسان على إدراكه[1]. وتتمتّع ـ في البعد المنهجيّ ـ بالعمق والنظرة الشاملة إلى الحياة الدنيا مبتعدةً عن النظرة السطحيّة والقشريّة إلى الأمور، كما أنّها تتّخذ منهج الاجتهاد في فهم الدين وتجتنب التحجّر والالتقاط[2].

غير أنّ الإشكاليّة المهمّة الّتي ينبغي تسليط الضوء عليها هي موقف العقلانيّة الإسلاميّة من مكامن الضعف والقوّة الّتي تتميّز بها العقلانيّة الحداثيّة.

---

(1) المصدر السابق، ص 31.

(2) المصدر السابق، ص 42 و43.

العقل في الثقافة القرآنيّة

إنّ العناية بالقرآن الكريم لا تعني إهمال العلم والعقل، أو عدم الاهتمام بأفكار الآخرين وعلومهم، أو رفض ثمرات العقلانيّة البشـريّة، لا سيّما العقلانيّة الحداثيّة بالمرّة. فالقارئ للقرآن يجد فيه تركيزًا كبيرًا على تفعيل العقل ونبذ الأعمال غير العقلانيّة؛ فقد تنوّعت المفردات الّتي ذُكرت حول حقيقة العقل في القرآن الكريم، فالعقل، واللبّ، والفؤاد، والقلب، والنهى، والصدر، والروح، والنفس، والذكر، والفكر، والفقه، والشعور، والبصيرة، والدراية كلّها مفرداتٌ ذُكرت للعقل، بحيث تُشير كلٌّ منها إلى بُعدٍ من أبعاد العقل[1]. وهٰذه الاستعمالات المختلفة للعقل لا تعبّر عن مرتبةٍ واحدةٍ، بل تُشير إلى اختلافٍ في درجات العقل ومراتبه؛ إذ تبدأ من مرتبة "الشعور" بمعنى الإدراك البسيط للأمور الواضحة لتصل إلى مرحلة "الفقه"، وهي إدراك الأمور النظريّة المنبثقة عن الأمور الواضحة، ثمّ مرتبة "الفكر" الناظرة إلى تجزئة الحقائق وتحليلها، ثمّ مرحلة "الذكر"، وفوقها مرحلة "النُّهَى" وهي الإدراك العميق للحقائق، تعلوها مرحلة "البصيرة"[2].

---

(1) راجع: مكارم شيرازي، ناصر، پيام قرآن، [رسالة القرآن]، ج 1، ص 139.

(2) المصدر السابق، ص 146.

يقول الفيلسوف الفرنسـيّ هنري كوربن (Henry Corbin) حول رؤية القرآن للعقل والعلم: «ليس أحدٌ من أبناء البشـر والمناهج الفكريّة أكثر دعوةً من محمّدٍ والقرآن إلى العلم، بحيث تحدَّث القرآن في أكثر من تسعمئةٍ وخمسين مرّةً عن العلم والفكر والعقل»[1]. فالقرآن يذمّ الّذين لا يعقلون ويلقّبهم بشـرّ الدوابّ[2]، ويصوّر الّذين لا يسمعون ولا يعقلون كالأنعام بل أضلّ سبيلًا[3]، ويوبّخ الّذين يتّبعون آباءهم وأسلافهم بصورةٍ عمياء ومن دون تعقّلٍ[4]؛ ولذٰلك يطلب منّا أئمّة ديننا أن ننظر إلى ما قيل لا أن ننظر إلى من قال[5]. ويقول أمير الحكمة والبيان الإمام عليٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ في (نهج البلاغة): «الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، فَخُذِ الْحِكْمَةَ ولَو مِنْ أَهْلِ النِّفَاقِ»[6]. وقال الإمام محمّد بن عليٍّ الجواد عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، فَاطْلُبُوهَا ولَو عِنْدَ الْمُشْرِكِ، تَكُونُوا أَحَقَّ بِها وأَهْلَها»[7]. فما

---

(1) كوربن، هنرى، نظريه‌ى دانشمندان جهان درباره‌ى قرآن ومحمّد [رؤية علماء العالم حول القرآن ومحمّدٍ]، ص 30.

(2) سورة الأنفال: 22.

(3) سورة الفرقان: 44.

(4) سورة البقرة: 170.

(5) التميميّ الآمديّ، عبد الواحد بن محمّد، غرر الحكم ودرر الكلم، ص 361.

(6) الشريف الرضيّ، محمّد بن حسين، نهج البلاغة (تحقيق صبحي الصالح)، ص 481.

(7) الطوسيّ، محمّد بن الحسن، الأمالي، ص 625.

أتى به العقل الحداثيّ أو غيره من الحكمة النافعة والعلم الصحيح علينا أن نستثمره ونستفيد منه؛ اتّباعًا للقرآن والسنّة، فكلّ ما أنتجه العقل السليم غير المشوب بالأهواء والأوهام فهو إسلامٌ متناغمٌ مع القرآن والسنّة. وهٰذا المعنى نجده كذٰلك في القاعدة المعروفة في أصول الفقه (كلّ ما حكمَ به العقل حكمَ به الشـرع)، وهي المسمّاة بقاعدة الملازمة[1].

فشل العقل الحداثيّ في ضمان سعادة الإنسان

يبدو أنّ ادّعاء العقل الحداثيّ بأنّه العقل الحقيقيّ والأصيل الّذي يستطيع أن يحلّ مشاكل البشـريّة ويضمن سعادتها ليس وليد اللحظة، بل تردّد كثيرًا على لسان الحداثيّين، خاصّةً بعدما طرحوا مشـروعهم بجدّةٍ عن طريق الاعتماد المفرط على العقل القائم بالذات، غير المبالي بالدين؛ لتضمين السعادة للإنسان[2]. لٰكن مع مُضيّ الزمان بدأت التوقّعات تتراجع إلى الوراء؛ خصوصًا حينما لاحت نقائص العقل الحداثيّ، وأخذت تتوضّح تدريجيًّا مع نهايات القرن التاسع عشر الميلاديّ، إلى درجة أنّها أصبحت تتآكل من الداخل. فقد تبيّن مع مرور الوقت بطلان المبادئ المعرفيّة للحداثة،

(1) السبزواريّ، عبد الأعلى، تهذيب الأصول، ج 2، ص 41.

(2) Duignan, Brain, Britannica encyclopedia, The entry of: postmodernism.

فانهارت أسسها نتيجة تهديم ذاتها بذاتها؛ لأنّها قامت على قضيّة وهي أنّ "المعرفة المعتبرة هي الّتي تكون قائمةً على التجربة والحسّ"، لٰكنّ هٰذه القضيّة نفسها لا تخضع لهما، بل هي افتراضٌ معرفيٌّ لم يُحصل عليها بالحسّ والتجربة؛ ولذٰلك تُبطل نفسها.

أحدثت السمة البارزة للعقلانيّة الحداثيّة ـ قصر المعرفة المعتبرة على الحسّ والتجربة ـ الكثير من المعضلات والعوائق أمام الإنسان الحداثيّ، فتولّدت عنها مشكلاتٌ معرفيّةٌ من قبيل النسبيّة، والحيرة والشكّاكيّة المعاصرة، والوضعيّة الإفراطيّة، والافتقار إلى رؤيةٍ كونيّةٍ صحيحةٍ ومعمّقةٍ ومطلقةٍ وثابتةٍ، والعجز عن الإجابة عن الأسئلة الأساسيّة للإنسان، وتقدّم العلم التجريبيّ على العقل، وعبادة الطبيعة، والخضوع المطلق للنظريّات العلميّة، مع أنّها سريعة التبدّل نتيجة تغيّر الفرضيّات العلميّة، ومشروطيّة العلم والمعرفة البشريّة، ورفع قيم القداسة والتقديس، وحرمان الإنسان من سائر منابع المعرفة مثل الوحي، بل الوقوع في محاربته، وغير ذٰلك.

وعلاوةً لما سبق، أدّى الاهتمام المفرط بالعقل الذرائعيّ البراغماتيّ[1] إلى إهمال البعد القيميّ الّذي يُضفي على الحياة قيمًا

(1) الرؤية الذرائعيّة أو العقلانيّة البراغماتيّة هي رؤيةٌ معرفيّةٌ تفسّر صدق القضيّة وحقيقتها بمعيار فائدتها وتأثيرها العمليّ على الحياة الإنسانيّة، وليس بمعيار مطابقتها للواقع.

أخلاقيّةً وغاياتٍ لا نهائيّة، وفتح المجال أمام السياسيّين وعلماء الاجتماع والاقتصاد؛ كي ينظروا بعينٍ ذرائعيّةٍ إلى العلم والسياسة والدين وحقوق الإنسان والفنّ، بل تجاوزوا حدودهم حين قاموا بدور الفلاسفة في تفسير الوجود والإنسان، وعرّفوهما بصورةٍ تتناغم مع مقاصدهم وغاياتهم، حيث نتجت عنه صورةٌ مشوّهةٌ وناقصةٌ عن الوجود والحياة والإنسان، وذٰلك حين حصـروا الوجود في هٰذا الوجود المادّيّ، وقصـروا الحياة على هٰذه الحياة الدنيويّة، وحطّوا من مقام الإنسان إلى مستوًى دنيءٍ، بحيث تعاملوا معه كشـيءٍ ذي أصلٍ حيوانيٍّ. فإذا كانت الفلسفة خادمةً للكنيسة في القرون الوسطى، فإنّ العقل الحداثيّ قد توّج العلم على رأس القدرة، وجعله نديمًا لأصحاب المال والمقام، وبهٰذا أنجَدَ الإنسان من السقوط في مأزق كنيسة القرون الوسطى؛ ليلقيه في بحرٍ من الظلمات. إنّ الهوَس بالربح الأكبر، والرغبات المزيّفة، وطغيان الإنتاج والاستهلاك العشوائيّ، والنزعة المكائنيّة، وسيطرة لغة الكمّيّة والتقنيّة، والبيروقراطيّة، وأصالة القدرة واللذّة، وتهديد الفضاء البيئيّ وتلويثه، واستغلال الدول والأفراد بلا حدودٍ، والاستعمار العالميّ، والإباحيّة ونبذ القِيَم، والحرّيّات المزيّفة، والاستبداد والدكتاتوريّة الحديثة، وتضييق دائرة الفكر والاختيار الإنسانيّ إلى ما تمليه

التقنيّة والعقلانيّة الذرائعيّة، خلافًا للحرّيّة الّتي تدّعيها، والتسلّط وسلب إرادة الإنسان كلّها ـ وغيرها ـ ثمراتٌ ونتائج لهٰذا الاهتمام المفرط بهٰذا البعد من العقلانيّة.

أمّا بالنسبة إلى النزعة الإنسانيّة للحداثة أو ما يُعرف بالأنسنة فنعتقد أنّ العقل الحداثيّ ينظر إلى الإنسان بنوعٍ من السطحيّة والقشريّة، بل يقتصر اهتمامه على الأبعاد المادّيّة للإنسان محاولًا تنميتها وتطويرها، مهملًا بذٰلك التنمية والرقيّ الوجوديّ للإنسان وتساميه الروحي. إنّ معرفة الطبيعة من أجل استغلالها والتحكّم بقوانينها هي أولويّةٌ للعقل الحداثيّ قبل معرفة النفس الإنسانيّة والسيطرة عليها. لقد أفرز هٰذا التعاطي مع الإنسان معضلاتٍ كثيرةً من قبيل تشييء الإنسان، والاغتراب، وأزمة الهويّة، والعدميّة[1]، والاكتئاب، والإنسان ذي البعد الواحد، والتناقض بين القول بحيوانيّة الإنسان والقول بإلوهيّته ، والأزمة المعنويّة، والفراغ الأخلاقيّ، وانحطاط كرامة الإنسان، وتفكّك بنيان الأسرة، والفردانيّة وغيرها[2].

---

(1) Nihilism.

(2) للمزيد من المعلومات في نقد العقل الحداثيّ، راجع:

a.. One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society, by Herbert Marcuse Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, by Max Weber.

وملخّص الكلام أنّ العقل الحداثيّ مع كلّ مكتسباته التقنيّة والعلميّة ورّط الغرب في الجهل العلميّ والجهل العمليّ، فالجهل العلميّ بمعنى أنّه لا يدري ما هو الحقّ وما هو الباطل، والجهل العمليّ بمعنى أنّه لا يدري إلى أين عليه أن يسلك(1).

يشهد التاريخ البشـريّ بأجمعه أنّ عصـر الحداثة وما أفرزه هو أفجع العصور والفترات الّتي مرّت على البشـريّة جمعاء، فالدماء الّتي سالت والأرواح الّتي أُزهقت أثناء الحربين العالميّتين الأولى والثانية وبعدهما ـ زادت عن المئة مليون قتيلٍ وجريحٍ في أقلّ من 50 سنةً(2) ـ واستعمار البلدان واستغلالها وقتل مواطنيها ونهب ثرواتها، وغيرها من الأزمات الّتي ليس لها مثيلٌ في التاريخ، تثبت أنّ العقل الحداثيّ غير جديرٍ بالثقة والاعتماد، ولا يمكنه ضمان الفلاح والسعادة الإنسانيّة(3).

وبهذا يتّضح أنّ الحداثة سيفٌ ذو حدّين، ومن السذاجة أن نؤمن بالحداثة ونتاجها بصورة كلّيّةٍ وعامّةٍ، بل كما يمكننا الانتفاع بالبعد الإيجابيّ فيها، وعلينا عدم الغفلة عن الأبعاد السلبيّة فيها.

---

b. The Reign of Quantity & the Signs of the Times (Le règne de la quantité et les signes des temps), by René Guénon.

(1) جوادي آملي، عبدالله، محاضرته في مؤسّسة إسراء، 2016/1/28.

(2)www.Britannica.com/event/World-War-II/Hiroshima-and-Nagasaki.

(3)www.britannica.com/topic/colonialism/European-expansion-since-1763.

نقد العقل الحداثيّ في الغرب

يبدو أنّ بعض المتنوّرين في عالمنا الإسلاميّ أكثر تأثّرًا بالحداثة وأكثر تبعيّةً لها من الغربيّين أنفسهم. فبينما تراجع الكثير من المفكّرين الغربيّين ـ بعد كوارث الحرب العالميّة الثانية ـ عن أطروحة الحداثة، وصرّحوا بفشلها ونهايتها، وانطلقوا نحو أفقٍ جديدٍ أطلقوا عليه (ما بعد الحداثة)، نجد أنّ متنوّرينا لا زالوا لحدّ الآن ينادون بها ويتشدّقون بالكلمات الرنّانة حولها.

فبعدما لاحظ مفكّرو الغرب فشل أطروحة الحداثة وخطأ الاعتماد المفرط على العقلانيّة الحداثيّة باعتبارها المنهج الوحيد في تأمين سعادة الإنسان، انتقدوها ورفضوها، ومن ثمّ بحثوا عن بدائل لها بين سائر النظم الفكريّة الأخرى، بل وصل الأمر ببعضهم إلى محاربة العقل إلى درجة أنّهم قالوا إنّ العقل والمنطق عدوّان ومهدّمان بالذات[1]، وفي المقابل دافع بعضهم من أمثال جاك دريدا (Jacques Derrida) عن فكرة "الهمجيّ النبيل" (Noble Savage) وهو مفهومٌ مثاليٌّ للإنسان غير المتحضّر، الّذي يرمز إلى الخير الفطريّ الّذي لم يتعرّض للتأثيرات المـُفسِدة

(1) Duignan, Jacques, Britannica encyclopedia, The entry of: postmodernism.

للحضارة الحداثيّة[1]، وأرجع بعضهم ـ من أمثال ميشل فوكو (Paul-Michel Foucault) ـ أفضليّة العقلاء على المجانين إلى تسلّط العقلاء وهيمنتهم وليس إلى الأمور الواقعيّة[2].

العقل يحكم على نفسه بالمحدوديّة

إنّ الابتعاد عن العقلانيّة الدينيّة والرجوع المطلق إلى العقل الحداثيّ ليس سوى نوعٍ من ذرّ الرماد في العيون؛ لأنّ العقل يدرك الأمور الأخرى، وما دام يدرك الأمور الأخرى فهو يُدرك ذاته بالأولويّة، وبهٰذا يمكن للعقل أن يُدرك نفسه ويتحدّث عنها. فماذا سيقول العقل عن نفسه؟ هل هو مطلقٌ في إدراكه وأحكامه أو أنّه محدودٌ؟

للعقل البشريّ القدرة على معرفة الكثير من الأحكام الكلّيّة، غير أنّ هٰذه القدرة ـ وإن كانت محدودةً أيضًا في مجال الأحكام الكلّيّة ـ تبقى محدودةً أكثر في نطاق الأمور الجزئيّة.

والعقل محدودٌ عن التحقيق ومطلقٌ في الحكم والتصديق

يُدرك العقل جيّدًا وبصورةٍ قطعيّةٍ أنّه محدودٌ ولا يُدرك

(1) www.britannica.com/art/noble-savage
(2) The Routledge Compantion To Postmoderinsm, edited by Stuart Sim, p. 6

الأشياء كافّةً، بل لا يُدرك جميع أبعاد وجوانب الشــيء الواحد؛ إذ لو كان يُدرك جميع الأشياء أو جميع أبعاد الشــيء الواحد لم يقع في الخطإ مطلقًا ولم يحتج إلى التكامل. وعلى هٰذا الأساس فإنّ توقّع الإجابة عن كلّ معضلات الحياة ومسائلها من العقل ليس إلّا تكليفًا بما لا يُطاق. وفي مجال الدين، يكون العقل تارةً "معيارًا" بالنسبة إلى الأصول العقليّة الّتي تُثبت الشــريعة والدين[1]، ويكون تارةً أخرى "مصباحًا" في فهم الكتاب والسنّة واستنباط الأحكام منهما، أو في استنباط الأحكام الشــرعيّة من المستقلّات وغير المستقلّات العقليّة، وهو بهٰذا يُعدّ منبعًا مستقلًّا في عرض الكتاب والسنّة[2]، ويكون أخيرًا في مورد فهم أسرار الأحكام الشــرعيّة وملاكاتها "مفتاحًا"؛ لكي يحكم بعدم مخالفة هٰذه الأحكام للأصول العقليّة الكلّيّة؛ والحال أنّه لا يستطيع أن يفهم أسرار وملاكات الأحكام الشرعيّة لوحده بصورةٍ تفصيليّةٍ. نعم، يستطيع أن يفهم خصوصيّات الأحكام وتفاصيلها بمدد هداية المعصوم وليس بصورةٍ مستقلّةٍ[3].

---

(1) جوادى آملى، عبدالله، شريعت در آئينهى معرفت [الشريعة في مرآة المعرفة]، ص 211.

(2) المصدر السابق، ص 212 و 213.

(3) المصدر السابق، ص 214.

العقل مصدرٌ في التشريع الإسلاميّ

إنّ التوهّم بعدم مدخليّة العقل في التشـريع الإسلاميّ، وأنّ القرآن هو المصدر الوحيد للتشريع توهّمٌ باطلٌ لا أساس له من الصحّة؛ إذ ليس القرآن هو المصدر الوحيد للتشـريع الإسلاميّ، بل هناك مصدران مهمّان آخران يرجع إليهما العلماء إلى جانب القرآن ـ الّذي يؤيّدهما ـ وهما السنّة والعقل، إذ يتمّ استنباط الأحكام الشـرعيّة منهما في مختلف حقول الحياة.

يعبّر الفقهاء والأصوليّون عن طرق استدلالهم ومصادر استنباطهم الفقهيّ بالأدلّة الأربعة، وهي القرآن والسنّة والعقل والإجماع الكاشف عن السنّة[1]. وهٰذه الأدلّة تشكّل مصدرًا فيّاضًا مرنًا للتشريع الإسلاميّ، يواكب مستجدّات الحياة ومقتضيات الزمان ويتميّز بالموضوعيّة. وببيانٍ آخر، تشكّل هٰذه الأدلّة مصادر العقلانيّة الإسلاميّة الّتي تطرّقنا إليها في المقدّمة بلحاظٍ معرفيٍّ (أبستمولوجيٍّ)، حيث ذكرنا ذاتيّاتها والدور الّذي يلعبه فيها العقل المسمّى بالعقل المستقلّ.

تتميّز العقلانيّة الإسلاميّة بمجموعةٍ معيّنةٍ من الأوصاف والخصائص، فإلى جانب الاعتماد الموضوعيّ على العقل والتجربة

---

(1) الموسويّ البجنورديّ، محمّد، مصادر التشريع عند الإماميّة والسنّة، ص 7.

والوحي باعتبارها مصادر ومناهج معرفيّةً؛ فإنّها تهتمّ بكلّ الأبعاد المادّيّة والروحيّة للإنسان، وهٰذا ما يبعدها عن النظرة أحاديّة الجانب، ويجعلها تتمتّع برؤيةٍ جامعةٍ وشاملةٍ إلى المجالات كافّةً.

ومن جهةٍ أخرى، توجد أربعة أنواعٍ للعقل، وتوجد جميعها ضمن العقلانيّة الإسلاميّة بصورةٍ منسجمةٍ وهي: العقل النظريّ، والعقل التجريبيّ (قسمٌ من العقل النظريّ)، والعقل العمليّ، والعقل التدبيريّ (قسمٌ من العقل العمليّ)، وكلٌّ منها يلعب دوره في تنظيم شؤون الإنسان وحياته.

إنّ العقلانيّة الإسلاميّة هي عقلانيّةٌ ترنو إلى الحقيقة مهما كانت، وتسلك بذٰلك المذهب الواقعيّ للمعرفة، وبهٰذا تنبذ التحجّر والدوغمائيّة والاستبداد الفكريّ، وتفتح المجال أمام نتاج الآخرين بلا تقليدٍ أو تبعيّةٍ.

وبالرغم من أنّ العقلانيّة الإسلاميّة تهتمّ بتراث العلماء المسلمين في مختلف العلوم الإنسانيّة والدينيّة، إلّا أنّها تعرّضه للنقد والنقاش.

وانطلاقًا من هٰذا الموقف، يشكّل الاعتقاد بالله وتوحيده العقيدة المحوريّة في العقلانيّة الإسلاميّة؛ إذ يمكن في ضوئها معرفة الله بالعلمين الحضوريّ (المعرفة الفطريّة والميل الى عبادته) والحصوليّ (بالاستدلال والبراهين المتعدّدة) باعتباره مبدأ الوجود وغايته. كما

تؤمن العقلانيّة الإسلاميّة بالمعاد وعالم الآخرة؛ ولذٰلك تقدّم برنامجًا جامعًا موحّدًا لضمان سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة، تشكّل فيه التقوى والعدالة والنظم محاور رئيسةً. وتدعو العقلانيّة الإسلاميّة إلى التطوّر الكوثريّ بدلًا من التوسّع التكاثريّ، بمعنى أنّها تؤكّد على التطوّر والتوسعة المادّية إلى جانب التكامل المعنويّ والعدالة.

مواكبة التشريع الإسلاميّ للزمان والمكان

يتشبّث مدّعو الحداثة بالقول إنّ العقلانيّة الحداثيّة هي عقلانيّةٌ تساير العصر ومتطلّباته، وبالتالي فإنّ أيّ محاولةٍ للتخلّي عنها والرجوع إلى الأزمنة الغابرة القائمة على النصوص والتشريعات السابقة هي عبارةٌ عن تخلّفٍ وسيرٍ بعكس التيّار.

وهٰذا الادّعاء إنّما يكون صحيحًا إذا قلنا إنّ جميع التشريعات القوانين والأحكام تتميّز بالسكون والثبات المطلق، غير أنّ دراسة النصوص والتشريعات والمنهج الاجتهاديّ، ستكشف لنا زيف هٰذا الادّعاء، خاصّةً إذا لاحظنا ما يلي:

أوّلًا: ليست الأحكام الإسلاميّة كلّها ثابتةً، بل تختلف «باعتبار الخصوصيّات والأحوال والأزمان والأمكنة والأشخاص»(1)، وهٰذا الاختلاف ليس جزافًا، بل يخضع لمجموعةٍ من القواعد والأصول

(1) المقدّس الأردبيليّ، أحمد بن محمّد، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، ج 3، ص: 436.

والضوابط والتفصيلات الدقيقة المستنبطة من القرآن والسنّة و«باستخراج هٰذه الاختلافات والانطباق على الجزئيّات المأخوذة من الشرع الشريف امتياز أهل العلم والفقهاء»[1]. وللتفصيل في المقام نُحيل الباحث إلى البحوث الفقهيّة والأصوليّة، خصوصًا بحث الثابت والمتغيّر وتأثير الزمان والمكان في الفقه.

ثانيًا: لن ينتهي التشريع الإسلاميّ إلى طريقٍ مسدودٍ مع ما تميّز به من الاجتهاد الحيّ، وما يتمتّع به المجتهد الجامع للشرائط من الاختيارات والإمكانيّات الّتي منحها إليه الشارع المقدّس لتسيير أمور المجتمع الإسلاميّ. فمع عمليّة الاجتهاد الشامل الموضوعيّ الّتي تتحمّل عناء استنباط الأحكام الشرعيّة، لا سيّما ما يختصّ بالموضوعات المتغيّرة وتشخيص الحقائق الشرعيّة، يتميّز التشريع الإسلاميّ بالحيويّة والمعاصرة، وتتجلّى هٰذه الميزة في الفقه الشيعيّ أكثر من أيّ مدرسةٍ من المدارس الإسلاميّة الأخرى، فإنّ الشيعة ملزمون بالرجوع إلى المجتهد الحيّ الّذي يعيش زمانهم ويهديهم إلى أحكام الموضوعات في عصرهم. ومن جانبٍ آخر، فإنّ الصلاحيّة الّتي مُنحت للفقيه الجامع للشرائط تستطيع أن تملأ منطقة الفراغ الّتي تخلو من الأحكام الثابتة، بل قد ترك الإسلام مهمّة

---

(1) المصدر السابق.

ملئها إلى الدولة أو الفقيه الجامع للشرائط، ليملأها وفقًا لمتطلّبات أهداف الإسلام العامّة، ومقتضياتها في كلّ زمانٍ[1]. وحتّى النبيّ كان يتولّى هٰذه المهمّة بوصفه حاكما وليس بوصفه نبيًّا مبلّغًا للشريعة الإسلاميّة، فكان للنبيّ شؤونٌ متعدّدةٌ من النبوّة والحكومة والقضاء[2].

إنّ نوعيّة التشريعات الّتي ملأ النبيّ ﷺ بها منطقة الفراغ التشريعيّ بوصفه الحاكم الشرعيّ، ليست أحكامًا دائميّةً بطبيعتها؛ لأنّها لم تصدر من النبيّ بوصفه مبلّغًا للأحكام العامّة الثابتة، بل باعتباره حاكمًا ووليًّا للمسلمين[3]. ولا تدلّ منطقة الفراغ على نقصٍ في الصورة التشريعيّة، أو إهمالٍ من الشريعة لبعض الوقائع والأحداث، بل تعبّر عن استيعاب الصورة، وقدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة[4]، ولا يرى الفقيه ضيرًا في أنّ يستفيد من مكتسبات العقل الحداثيّ من القوانين والمقرّرات في عمليّة ملء منطقة الفراغ حينما يراها ملائمةً ومنسجمةً مع هيكليّة الشريعة الإسلاميّة وأهدافها السامية؛

---

(1) الصدر، محمّدباقر، اقتصادنا، ص 380.

(2) الموسويّ الخمينيّ، روح الله، الاجتهاد والتقليد، ج 2، ص 100.

(3) الصدر، محمّدباقر، اقتصادنا، ص 380.

(4) المصدر السابق، ص 689.

ولذلك حكموا بوجوب متابعة ما تضعه الدولة من قوانين المرور وغيرها من الأمور الهامّة الكلّيّة والأمور الجزئيّة[1].

ثالثًا: ليس القِدم أو التحديث معيارًا صحيحًا لتقييم اعتبار القانون، بل الميزان الصحيح هو ما يحتاج إليه الإنسان لبلوغ الكمال الحقيقيّ وتنظيم حياته بما يضمن سعادته في الدنيا والآخرة. وبما أنّ الثابت من الأحكام الإسلاميّة نازلٌ من جانب خالق الإنسان، العالِم بخيره وشرّه الحقيقيّين، ومنسجمٌ مع الفطرة؛ فإنّه يضمن الكمال الحقيقيّ له في كلّ زمانٍ ومكانٍ.

---

(1) الموسويّ الخمينيّ، روح الله، الاستفتاءات، ج 3، ص 543.

الفصل الثاني

حديث الثقلين ومنزلة العقل

حديث الثقلين ومنزلة العقل

مرّ بنا في الفصل الأوّل أنّ الحداثيّين يعتمدون على العقل البشـريّ فقط، ويكتفون به لمعرفة الحقّ والاجتناب عن الضلال، فلا مكانة عندهم لهدي الوحي والنبوّة والكتاب والعترة؛ الأمر الّذي دفع بعض المتنوّرين الّذين تأثّروا بالحداثة إلى نقد حديث الثقلين الّذي ينصّ على التمسّك بالقرآن والعترة للخلاص من الضلال.

يُعدّ حديث الثقلين من أشهر الأحاديث النبويّة الشـريفة، إذ أوصى فيه الرسولُ ﷺ المسلمين بالتمسّك بالثقلين ـ تثنية الثَّقَل[1] أو تثنية الثِّقل[2] ـ الكتاب والعترة بعد رحيله ﷺ، قائلًا: «إنّي تاركٌ فيكم الثقلين، ما إن تَمَسَّكتم بهما لن تضلّوا بعدي: كتابَ الله وعترتي أهلَ بيتي، ولن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوضَ»[3]. وقد

(1) ابن منظور، محمّد بن مكرم، لسان العرب، ج 11، ص 85.

(2) الطريحيّ، فخر الدين بن محمّد، مجمع البحرين، ج 5، ص 329.

(3) راجع: الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، الأصول من الكافي، ج 1، ص 94؛ ابن بابويه، محمّد بن عليّ، كمال الدين وتمام النعمة، ج 1، ص 235؛ القشيريّ النيشابوريّ، مسلم بن الحجّاج، صحيح مسلمٍ، ج 4، ص 1873، ح 2408؛ الترمذيّ، محمّد بن عيسى، سنن الترمذيّ، ج 5، ص 663، ح 3788.

أجمع المسلمون باختلاف طوائفهم ومذاهبهم على التسليم بصحّة صدور الحديث عنه ﷺ؛ لتواتره بينهم[1].

إنّ إحدى دلالات هٰذا الحديث هو أنّ التمسّك بالقرآن الكريم والعترة الطاهرة عليهم السلام معًا عاصمٌ من الضلال والفرقة، لٰكنّ واقع المسلمين اليوم يكشف غير ذٰلك، ومن هنا تحوم حول الحديث جملةٌ من التساؤلات والشبهات. ألا يبدو الحديث ناقصًا؟ أليس من الأفضل إضافة العقل ليكون ثقلًا ثالثًا؟ ولماذا لم يذكر حديث الثقلين العقل ثقلًا ثالثًا يحول بدوره دون ضلال المسلمين؟ فكلّ المذاهب الإسلاميّة يدّعون اليوم التمسّك بالقرآن والسنّة في حين نراهم يكفّرون، أو على الأقلّ يتّهمون بعضهم البعض بالضلالة، ولٰكن لو رجعوا إلى عقولهم لما تفرّقوا ولما كفّر بعضهم بعضًا؟

لا شكّ أنّ الدعوة إلى الوحدة الإسلاميّة ونبذ الخلافات بين الفرق من جملة الأمور الّتي يؤكّد عليها المفكّرون والمصلحون المسلمون، الّذين ما فتئوا ينظّرون ويطرحون المشاريع والاقتراحات حول هٰذا الموضوع المهمّ. ومع هٰذا يبقى حديث الثقلين خير جامعٍ للمسلمين؛

(1) الميلانيّ، عليّ، حديث الثقلين، تواتره ـ فقهه، ص 41. إنّ مصادر الحديث بأشكاله المختلفة والبحوث الّتي تعالجها كثيرةٌ جدًّا وخارجة عن نطاق بحثنا هٰذا ولٰكن نقترح مراجعة الكتاب المذكور لمن يريد الاطّلاع على المزيد.

لأنّه حديثٌ تتّفق عليه كلّ الأطراف، وهو حديثٌ واضحٌ في مدلوله وفي معناه؛ بحيث لو عُمل به وطُبّق، ما وقع خلافٌ بين المسلمين(1).

إنّ العودة إلى دراسة هٰذا الحديث ومضامينه العالية مرّةً أخرى وملاحظة النتائج الّتي تمخضّت عن العقلانيّة الحداثيّة، ستزيل الكثير من اللبس الّذي وقع فيه البعض فيما يختصّ بمفاد حديث الثقلين حول العقل ودوره في ضمان سعادة الإنسان وهدايته، وهل أنّ هٰذا الدور محدودٌ؟ أو أنّ العقل لوحده كافٍ في ضمان الهداية وبسط الوحدة ومحق التفرّق والاختلاف؟

إنّ ملاحظة النقاط التالية كفيلةٌ برسم صورةٍ واضحةٍ ودقيقةٍ عن مفاد الحديث.

حديث الثقلين ناظرٌ إلى النبوّة الخاصّة

هناك نوعان من النبوّة: نبوّةٌ عامّةٌ ونبوّةٌ خاصّةٌ. فالنبوّة العامّة هي النبوّة الّتي تعمّ وتشمل كلّ نبوّات الأنبياء عليهم السلام بما فيها نبوّة نبيّنا محمّدٍ صلى الله عليه وآله وسلم، أمّا النبوّة الخاصّة فهي الّتي تختصّ بالنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم دون غيره من الأنبياء عليهم السلام.

---

(1) الميلانيّ، عليّ، حديث الثقلين، ص 2.

فإذا عرفنا ذٰلك، يتضّح أنّ المرء لا يحتاج إلى كثيرٍ من التأمّل ليستنتج أنّ حديث الثقلين صريحٌ في أنّه في مقام بيان ما يتركه ـ خصوص ـ النبيّ محمّدٍ ﷺ منهجًا لهداية الناس، وليس في مقام الدعوة إلى الاستضاءة بنور العقل الّتي هي رسالة الأنبياء كافّةً. فهٰذا المعنى هو مقتضى عبارة "إنّي تاركٌ" الّتي بدأ حديث الثقلين بها، فإنّ النبيّ ﷺ قد ترك في الناس ما جاء به، ومن المعلوم أنّ العقل ليس ممّا جاء به النبيّ ﷺ، فميراث النبوّة هو الكتاب والسنّة والعترة عليهم السلام، أمّا العقل فلم يكن من ميراثه، بل حجّيّة العقل ذاتيّةٌ كما مرّ بنا في الفصل السابق، ولٰكنّ النبيّ يوصي به ويرشد إليه، ويقوم بهٰذه المهمّة بمقتضى نبوّته العامّة وليس بمقتضى نبوّته الخاصّة، فإنّ إثارة العقل وتنميته من الثمرات المترتّبة على النبوّة العامّة، وقد كان الأنبياء يأتون تترًى[1] من أجل بلوغ هٰذا الهدف، بأن يحيوا أفكار الناس و«يثيروا لهم دفائن العقول»[2]، محاولين إرجاع الناس إلى أنفسهم وإلى ما يقتضيه العقل والحكمة. فعلى سبيل المثال بعدما حطّم النبيّ إبراهيم عليه السلام الأصنام، ترك كبيرها لخطّته المعروفة، وكانت نتيجة ذٰلك رجوع الناس إلى أنفسهم، وسرعان ما نُكسوا على رؤوسهم

---

(1) أي يتتابعون، واحدًا تلو آخر.

(2) نهج البلاغة، الخطبة الأولى.

معترفين بعجز أصنامهم، فقال لهم إبراهيم عليه السلام: ﴿أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾(1).

لقد أُثِر عن نبيّنا الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم ما لم يؤثّر عن أيّ نبيٍّ آخر في إثارة العقول والدعوة إليها، وهٰذا ما يشهد به القرآن الكريم والروايات المرويّة عن النبيّ مثلما مرّ. ومع ذٰلك، فإنّ حديث الثقلين يدور مدار النبوّة الخاصّة والرسالة المتعيّنة في الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم، وليس محوره النبوّة العامّة؛ بمعنى أنّ الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم يتحدّث في هٰذه الرواية عمّا يتركه هو للمسلمين من بعده من القرآن وعترته أهل البيت عليهم السلام، وأمّا العقل فهو ما كان يدعو إليه جميع الأنبياء عليهم السلام بما فيهم النبيّ محمّدٌ صلى الله عليه وآله وسلم.

التأكيد على التمسّك بالعقل منضوٍ تحت تعاليم القرآن

لا يقع التمسّك بالعقل في عرض التمسّك بالقرآن حتّى تكون الدعوة إلى التمسّك بهٰذا الأخير مستلزمةً للدعوة إلى الإعراض عن الطرف الآخر المتمثّل بالعقل. فالآيات القرآنيّة وروايات المعصومين عليهم السلام مليئةٌ بالتعاليم الداعية إلى التمسّك بالعقل. وعلى هٰذا الأساس فإنّ الدعوة إلى القرآن الكريم وأهل البيت عليهم السلام هي

---

(1) سورة الأنبياء: 67.

الدعوة إلى التمسّك بالعقل؛ لما فيهما من تأكيدٍ لا مثيل له على دور العقل وضرورة التعقّل كما أشرنا سابقًا. فلنفرض على سبيل المثال أنّنا كتبنا على ورقةٍ أنّه يتوجّب التمسّك بالعقل ويلزم الرجوع إليه، فإذا أمرنا الناس بالتمسّك والانقياد لما في الورقة؛ فإنّنا نكون بذٰلك قد أمرناهم بالتمسّك بالعقل والانقياد له، وبالتالي من لم يهتمّ بالعقل ولم يعطِه حقّه، لم يتمسّك بالقرآن الكريم وأهل البيت عليهم السلام ولم يطعهما، ولم يكن عاملًا بحديث الثقلين.

معضلة الاجتهاد مقابل النصّ وعدم التمسّك المنهجيّ بالثقلين

تشغل أذهان الناس الكثير من التساؤلات والأفكار المثيرة الّتي تختصّ بعصر الحداثة، خاصّةً ما يرتبط بالعقل والنقل والعلاقة بينهما. فهل الرجوع إلى النقل يُفضي إلى الفرقة والخلاف؟ وهل الإقبال الدائم على العقل ونبذ النقل يؤدّي إلى الوحدة والتلاحم؟ أو أنّ العكس هو الصحيح؟

يقتضي التعاطي المنهجيّ مع العقل والنقل أنّ كلًّا منهما يشكّل جناحًا يحلّق به الإنسان نحو سماء الهداية والفلاح، شريطة أن يتوفّر كلٌّ منهما على خصوصيّاته ويؤدّي كلٌّ منهما دوره المنوط به.

لقد أدّى عدم التمسّك بالقرآن والسنّة على مرّ التاريخ إلى الابتعاد عن المنهج القويم والوقوع في الفرقة والاختلاف، ويشهد بذٰلك كلّ من تحرّى الحقيقة وبحث بموضوعيّةٍ في تاريخ المسلمين وأحوالهم. فبدلًا من لزوم الرجوع إلى النقل الناطق والأخذ بظاهره بل بصريحه، تراءى للبعض الاحتكام إلى الرأي والاجتهاد وتأويل النصّ في ضوئهما والرجوع إلى العقل فيما لا حكم له، والحال أنّ العقل نفسه يحكم بلزوم الرجوع إلى النقل والاحتكام إليه.

وبالطبع لا يجوز تحميل النصّ على معنًى غير ظاهره إلّا بقرينةٍ، وما لم تكن هناك قرينةٌ فـ«ليس لأحدٍ أن يحمل من المأثور عن الله ـ تعالى ـ آيةً أو عن رسوله سُنّةً إلّا على ظاهرهما المتبادر منهما إلى الأذهان، وليس له أن يحيد عن الظاهر المتبادر ـ فضلًا عن المنصوص عليه بصراحةٍ ـ إلّا بسلطانٍ مبينٍ، فإن كان هناك سلطانٌ يخرج به الظاهر عن ظاهره عمل بمقتضاه، وإلّا فقد ضلّ وابتدع. هٰذا ما عليه الأمّة المسلمة ـ أمّة محمّدٍ ﷺ ـ بجميع مذاهبها، فإنّ من دينهم التعبّد بظواهر الكتاب والسنّة، فضلًا عن

نصوصهما الصـريحة[1]. وبناءً على هٰذا، يمكن القول إنّ سبب الاختلاف في الكثير من الموارد[2] هو ترك النصّ وتجاهله والرجوع إلى العقل في الموضوع الّذي ليس له حكمٌ أو ليس من شأنه الحكم فيه، وبعبارةٍ أخرى فإنّ سبب الاختلاف فى كثيرٍ من الموارد هو الاجتهاد مقابل النصّ المعتبر.

وبهٰذا يتجلّى بوضوح أنّ المشكلة كلّ المشكلة تكمن في هجر القرآن وعدم التمسّك به تمسّكًا منهجيًّا صحيحًا، والتخلّي عن العترة الطاهرة عليهم السلام الّذين هم المفسّـرون الحقيقيّون للقرآن. وأمّا التمسّك المنهجيّ بالنقل ـ كما أشرنا إليه ـ فهو عبارةٌ عن قراءة النصوص الدينيّة واستنطاقها وفقًا لقواعد اللغة العربيّة والمعايير العُرفيّة، بعيدًا عن تحميل المعاني والقناعات القَبْلِيَّةِ على النصّ. كما أنّ التمسّك بالعقل يجب أن يكون وفق المنهج الصحيح الّذي يُعبَّر عنه في المنطق بالمنهج البرهانيّ، وهو عبارةٌ عن البناء على القضايا الأساسيّة من اليقينيّات وبصياغةٍ يقينيّةٍ في الاستدلال. وهٰذا المنهج البرهانيّ مع البناء على اليقين في المادّة والصورة (وفقًا للمصطلح

---

(1) شرف الدين، عبد الحسين، النصّ والاجتهاد، ص 16.

(2) أتى السيّد شرف الدين في كتابه (النصّ والاجتهاد) بمئة موردٍ من موارد تأوّلهم للنصوص واجتهادهم في إيثار المصلحة عليها. راجع ص 5.

المتداول عند المنطقيّين) ينتج اليقين الّذي هو مدارٌ للحجّيّة، ويزيل التفرقة والاختلاف.

وكما أشرنا، يعترف العقل البرهانيّ بالدين مصدرًا معرفيًّا صحيحًا لمعرفة الحقّ، ولا سيّما تفاصيله، بعدما أثبت حقّانيّة ذٰلك الدين. ولٰكنّ المشكلة هي عدم الالتزام بالمنهج العقليّ الصحيح في كثيرٍ من المدارس الّتي تدّعي العقلانيّة، والسماح فيها بدخول العوامل والدوافع غير المعرفيّة مثل الذوق والوهم والميل النفسانيّ، فكم من عقلٍ أسيرٍ تحت هوًى أميرٍ[1]! ولذٰلك عجز كثيرٌ من مدّعي العقلانيّة عن هداية الإنسان نحو المنهج القويم والصراط المستقيم، فضلًا عن فضّ الخلاف والفرقة في الرأي والحكم. فهل حجم الخلاف والاختلاف بين المدارس الفكريّة والفلسفيّة الغربيّة والمتناقضة أحيانًا قليلٌ أو منعدمٌ؟! في حين أنّ كلّ مدرسةٍ منها تعتقد بانحصار الحقّانيّة فيها دون غيرها، بمعنى أنّها تحتكر الحقيقة في دائرتها وتعاليمها وتنظر إلى الآخرين على أنّهم هائمون في بحر الضلالة والجهل. فعلى سبيل المثال لا الحصر عدّ مارتن هايدجر (Martin Heidegger) ـ وهو أحد الفلاسفة الغربيّين المعاصرين ـ

(1) نهج البلاغة، الحكمة 211.

كلّ الفلاسفة الغربيّين ضالّين عن غاية الفلسفة؛ لأنّ فلسفة الغرب من زمن أفلاطون إلى زماننا هٰذا غفلت عن معنى الوجود بما هو هو، ومن هنا حكم على جميع مذاهب علم الوجود الأخرى بأنّها عمياء ومحجوبةٌ عن أهمّ غاياتها[1].

(1) http://plato.stanford.edu/entries/heidegger/#Que

الفَصلُ الثَّالِثُ

القرآن والقانون

القرآن والقانون

يصرّ العقل الحداثيّ بشكلٍ كبيرٍ على ضرورة وجود الدستور والقوانين المتعدّدة للسيطرة على أفراد المجتمع الليبراليّ الّذي تعتقد به الحداثة؛ للحؤول دون سوء استخدام الحرّيّات. ولٰكن ليس الاهتمام بالقانون من السمات الخاصّة بالحداثة فقط، فالحياة الإنسانيّة بأبعادها وجوانبها كافّةً حياةٌ مليئةٌ بالتعقيدات والفعاليّات، وهٰذا يقتضي وجود دستورٍ باعتباره القانون العامّ الّذي يكفل السير الحسن نحو تحقيق الأهداف العليا للإنسان. هٰذا، ومن الضروريّ أن يكون هٰذا الدستور واضح الدلالة وجليًّا مبتعدًا عن التعقيد والغموض؛ حتّى يتمكّـن الناس من توظيفه في حياتهم بطريقةٍ سهلةٍ وسلسةٍ، إذ لو كان الدستور غامضًا ومبهمًا فإنّ آراء الناس سوف تختلف حوله، وبالتالي سيسعى كلّ واحدٍ إلى توظيفه في خدمة أغراضه وأهدافه الخاصّة، واتّخاذه ذريعةً لمحاربة الآراء الأخرى المغايرة له.

وعلى هٰذا الأساس، يعرض الإسلام القرآن باعتباره الدستور والقانون العامّ الّذي ينظّم حياة الإنسان ويضمن له السعادة في الدنيا وحتّى في

الآخرة، بل يذهب إلى أبعد من ذٰلك حين يرى أنّه القانون الوحيد الّذي يكفل السعادة الإنسانيّة. ومن هنا يتّخذ المسلمون على اختلاف مذاهبهم وطوائفهم من القرآن دستور حياتهم ومنهج فلاحهم وسعادتهم.

لٰكن تكشف إطلالةٌ سريعةٌ على واقع المسلمين عبر التاريخ وإلى اليوم عن مدى الدماء الّتي أُهرقت والنهب الّذي وقع بين المسلمين وحجم التكفير الّذي تراشق به المسلمون فيما بينهم، ناهيك عن الملل والأقوام الأخرى، ومدى تضارب القراءات المتعدّدة للقرآن الكريم.

ولا شكّ في أنّ سلوك المسلم نابعٌ من المصدر الّذي يستلهم منه التعاليم والقوانين وكيف يفسّره ويَقرؤه، وهٰذا المصدر كما أشرنا سابقًا هو هٰذا القرآن الّذي يتداوله المسلمون بين أيديهم.

فهل يدعو القرآن الكريم باعتباره دستور الحياة إلى مثل هٰذه السلوكيّات الّتي يستهجنها العقل والفطرة الإنسانيّة؟ وهل يتميّز القرآن الكريم بالغموض والإبهام بحيث يتسنّى لأيٍّ كان استنباط ما يشاء من القوانين والأعمال وترك ما يشاء؟ وإذا كانت المسألة غير ذٰلك وكان القرآن واضحًا في دلالته، فما سرّ هٰذه الخلافات بين المسلمين؟ وما المقصود من أنّ القرآن هو دستور الحياة؟

يتّضح الجواب بملاحظة النقاط التالية:

الدستور والقانون بمعناهما الاصطلاحيّ والقرآنيّ

لكي نعرف صحّة تسمية القرآن بدستور الحياة أو قانون الحياة، علينا أن نعرف معاني الدستور والقانون:

«الدستور عبارة عن القوانين والممارسات الّتي تعيّن هيكليّة قوى الحكومة المحلّيّة أو المركزيّة ووظائفها»[1].

أمّا القانون في أحد معانيه فهو عبارةٌ عن مجموعةٍ من الأحكام الملزِمة الّتي تحكم أيّ مجتمعٍ[2]، وفي معناه الثاني عبارةٌ عن واحدٍ من الأحكام الّتي تشكّل هيكليّة القانون [بمعناه الأوّل][3].

ويقول أرسطو فى مقام المقارنة بين الدستور والقانون: «الدستور كفيلٌ بضمان العدل السياسيّ، والقوانين الفرعيّة كفيلةٌ ببيان نصوص العدل القانونيّ»[4].

بعد أن اتّضحت ـ ولو بالإجمال ـ معاني الدستور والقانون وميزاتهما والفرق بينهما، نستطيع أن نقول إنّ القرآن ليس دستورًا بالمعنى الاصطلاحيّ للكلمة، بمعنى أنّه ليس مجرّد كتابٍ قانونيٍّ، وإن كان يحتوي على قوانين بالمعنى الثاني الّذي ذكرناه للقانون. فلا

(1) Elizabeth A. Martin, A dictionary of law, oxford, p. 108.
(2) ibid p. 280.
(3) Ibid.

(4) أرسطو، علم الأخلاق إلى نيكوماخوس، ج 1، ص 92.

تقتصــر تعاليـم القرآن وبنيته وأسلوبه وصياغته على تنظيم الجانب السياسيّ والحكوميّ للإنسان، أو ضمان العدالة الاجتماعيّة والحقوقيّة للمجتمع فحسب، بل هو كتاب هدايةٍ يعتني بكلّ جوانب حياة الإنسان، ويستفيد من الأدوات والمناهج المختلفة من قصصٍ وحِكَــمٍ وبراهين وقوانين وغيرها؛ لضمان هدايته وسعادته في الدنيا والآخرة.

مصدريّة القرآن بالنسبة إلى الدستور والقانون

لكلّ دستورٍ أو قانونٍ خلفيّاتٌ نظريّةٌ ومعرفيّةٌ وثقافيّةٌ تشكّل مصادره، وبهٰذا يختلف من بلدٍ إلى آخر. تمثّل العادات والتقاليد والمعتقدات والثقافات في كلّ بلدٍ من البلدان الخلفيّات الّتي ينشأ منها دستور البلد وقانونه. وقد حاول الخبراء أن يحصوا هٰذه المصادر، فمثلًا يعتقد جون تشيبمن جراي (John Chipman Gray) أنّها عبارةٌ عن الأصول الموضوعيّة، والسوابق القضائيّة، ومعتقدات الخبراء، والسنن التقليديّة والأصول الأخلاقيّة[1].

ولا شكّ في أنّ القرآن الكريم وفق هٰذا المعنى يمكن أن يكون من منابع الدستور والقانون، بل أهمّها وأشرفها، وهٰذا ما

(1) Hans Kelsen. General Theory of Law and State, P. 153.

رمى إليه الكثير من الّذين اعتبروا القرآن دستورًا للحياة، مع أنّهم لم ينظروا إليه بوصفه كتاب دستورٍ أو قانونٍ. فمثلًا بعدما وسم السيّد الطباطبائيّ القرآن بوصفه "دستور الحياة الأفضل"، فسّـر هٰذا العنوان بكون القرآن مصدرًا للمعارف الإسلاميّة الّتي تدير شؤون الحياة الإنسانيّة، وعلّله كالتالي: «الدين الإسلاميّ الّذي يشتمل على أكمل المناهج للحياة الإنسانيّة ويحتوي على ما يسوق البشـريّة إلى السعادة والرفاه، هٰذا الدين عرفت أسسه وتشريعاته من طريق القرآن الكريم، وهو ينبوعه الأوّل ومَعينه الّذي يترشّح منه. والقوانين الإسلاميّة الّتي تتضمّن سلسلةً من المعارف الاعتقاديّة والأصول الأخلاقيّة والعمليّة، نجد منابعها الأصيلة في آيات القرآن العظيم»[1].

صحّة تسمية القرآن بالدستور من وجهة نظرٍ أخرى

إنّ عمليّة استقراءٍ للدساتير الوضعيّة في مختلف بلدان العالم تكشف عن أنّها ليست على سنخٍ واحدٍ، بل لها أشكالٌ متعدّدةٌ؛ فمثلًا نُظِّمَ الدستور في العراق على شكل مجموعةٍ من الموادّ، بينما بريطانيا ليس لها دستورٌ بهٰذا المعنى المتعارف، بل إنّ منابع

(1) الطباطبائيّ، محمّدحسين، القرآن في الإسلام. ص 15.

الدستور هي الّتي تلعب دور الدستور فى تلك البلاد، بمعنى أنّ دستور بريطانيا غير مكتوبٍ فى أعظم جوانبه، بل يحتوي في بعض أجزائه على قوانين لا يُحتاج في تعديلها إلى منهجيّةٍ خاصّةٍ، ويشتمل أيضًا إلى حدٍّ كبير جدًّا على قوانين حقوقيّةٍ عامّةٍ ومواثيق دستوريّةٍ[1]. يقول ويليام بي مونرو (Willian B. Munro): «إنّ دستور بريطانيا عبارةٌ عن مزيجٍ معقّدٍ من العادات العرفيّة والأصول والممارسات... إنّه ليس ملفًّا واحدًا، بل مئات الملفّات... إنّه وليد الحكمة والحظّ»[2].

إذن وفق وجهة النظر الثانية هٰذه، يصحّ أن نطلق على القرآن صفة كتاب القانون والدستور؛ باعتباره يلعب دور العلّة في بلورة الدستور الإسلاميّ للحياة الإنسانيّة.

الدستور والتفسير

على الرغم من أهمّيّة تدوين الدساتير الّتي تنظّم شؤون حياة الإنسان والمجتمع، إلّا أنّ المختصّين والخبراء ذكروا أنّ ذٰلك لوحده غير كافٍ، بل يحتاج إلى ضمّ بعض المرفقات التوضيحيّة ـ مهما كان

(1) Elizabeth A. Martin, A dictionary of law, oxford, p. 108.
(2) Vishnoo Bhagwan & Vidya Bhushan, World constitution; a comparative Study, p. 2.

واضحًا وصريحًا ـ لكي توضّح التفاصيل وأحكام الموضوعات المتجدّدة وفقًا للدستور، ولا يُفهم الدستور فيها بصورةٍ خاطئةٍ.

يقول العالِم الحقوقيّ إروِن تشمرينسكي (Erwin Chemerinsky) في كتابه (تفسير الدستور) وفي فصلٍ تحت عنوان (لماذا يجب أن يُكشف معنى الدستور من خلال التفسير؟): «لا يمكن تحقيق أهداف الدستور إلّا إذا أمكن كشف الدستور بالتفسير»[1].

ولٰكنّ المهمّ عدم حجّيّة كلّ التفاسير واعتبارها، بل لزوم وجود مرجعٍ خاصٍّ يقوم بتفسير الدستور ضمن منهجٍ خاصٍّ إذا اقتضى الأمر. غالبًا ما تكون الدساتير تحت نظر منظّمةٍ قانونيّةٍ وظيفتها تفسير تلك الدساتير وبيان الإجراءات العمليّة والقانونيّة أو نقضها وتغييرها إذا اقتضى الأمر، بل إنّ في بعض الدول كألمانيا وإيطاليا وإسبانيا محكمةً خاصّةً تقوم بهٰذه المهمّة فقط. أمّا في بلدانٍ أخرى كالولايات المتّحدة وإيرلندا فليس الأمر كذٰلك، بل تكون إحدى وظائف المحاكم هي تفسير الدستور[2]. وفي ضوء ذٰلك، يتوجّب أن يُتّبع المرجع والمنهج الخاصّين لتفسير القرآن؛ من أجل معرفة الطريق وصياغة دستورٍ للحياة.

(1) Erwin Chemerinsky, interpreting the constitution, p.66.
(2) https://en.wikipedia.org/wiki/Constitution

القرآن والحاجة إلى التفسير

مرّ بنا أنّ الدستور مهما كان واضحًا فإنّه يحتاج إلى التفسير، وليس القرآن مستثنًى من هٰذه القاعدة العامّة. فالقرآن كالدستور الّذي يحدّد الضوابط الكلّيّة، وهٰذا يحتاج إلى التفصيل ووضع القوانين الجزئيّة المستخلصة من هٰذا الدستور والمتلائمة معه، ويقوم بهٰذه المهمّة في الدرجة الأولى من هو واقفٌ على الملاكات الواقعيّة للنظم العامّة فيه، وقد مارس النبيّ ﷺ هٰذا الدور بالحقّ بمقتضى هٰذه الآية الحكيمة: ﴿**وَأَنْزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُون**﴾[1]، وبعده الأئمّة من أهل بيته عليهم السلام بمقتضى حديث الثقلين، فكلامهم هو المرجع والحجّة في معرفة التفاصيل المتّخذة من القرآن الكريم.

ومع أنّ آيات القرآن واضحةٌ في منطوقها ومداليلها المطابقيّة، إلّا أنّها تحتاج إلى التفسير حتّى نعرف سائر مداليلها الأخرى؛ فنستفيد منها ونستضيء بها إلى الحدّ الأقصى. فليس للكلام دلالةٌ واحدةٌ، بل إلى جانب الدلالة المطابقيّة هناك مداليل تضمّنيّةٌ والتزاميّةٌ، وهٰذه الأخيرة بدورها إمّا تكون بيّنةً أو غير بيّنةٍ، والبيّنة

---

(1) سورة النحل: 44.

منها تكون إمّا بالمعنى الأعمّ وإمّا بالمعنى الأخصّ[1]، فالتفسير لازمٌ لأيّ كلامٍ يهمّنا التعرّف على كلّ مداليله والوصول إلى معارفه، بما في ذلك القرآن الكريم.

القرآن والقراءات المختلفة للمفسّرين

لو كان القرآن واضحًا وبيّنًا فما هو السرّ في اختلاف المفسّرين؟

أوّلًا: علينا أن نعرف أنّ الأقوال المختلفة للمفسّرين ليست متعارضةً دائمًا، بل يمكن الجمع بينها في موارد متعدّدةٍ؛ لأنّ كلّ مفسّرٍ ينظر إلى الموضوع من رؤيته الخاصّة ويعالج جانبًا خاصًّا من القضيّة، وهٰذه الرؤى تكمّل بعضها البعض.

ثانيًا: لو كان هناك اختلافٌ بمعنى التعارض في تفسير المفسّرين «فهٰذا الاختلاف لم يولّده اختلاف النظر في مفهوم الكلمات أو الآيات (مفهوم اللفظ المفرد أو الجملة بحسب اللغة والعرف العربيّ)، فإنّما هو كلامٌ عربيٌّ مبينٌ لا يتوقّف في فهمه عربيٌّ ولا غيره ممّن هو عارفٌ باللغة وأساليب الكلام العربيّ، وهو أفصح الكلام، ومن شرط الفصاحة خلوّ الكلام عن الإغلاق والتعقيد، حتّى أنّ

(1) فريد جبر وآخرون، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، النصّ 771، ص 769.

الآيات المعدودة من متشابه القرآن في غاية الوضوح من جهة المفهوم»[1]. وإنّما الاختلاف كلّ الاختلاف في المصداق الّذي تنطبق عليه المفاهيم اللفظيّة من مفردها ومركّبها، وفي المدلول التصوّريّ والتصديقيّ[2]. وأنت بالتأمّل في كلّ هٰذه المسالك المنقولة في التفسير تجد أنّ جميع المسالك التفسيريّة مشتركةٌ في نقصٍ وبئس النقص! وهو تحميل ما أنتجته الأبحاث العلميّة أو الفلسفيّة من الخارج على مداليل الآيات، فتبدّل بهٰذا التحميل التفسيرُ تطبيقًا وسُمّي به التطبيق تفسيرًا[3]، وصارت بذٰلك حقائقُ من القرآن مجازاتٍ، وتنزيل عدّةٍ من الآيات تأويلاتٍ[4].

ونحن لكثرة أنسنا بالمصاديق ـ سواءٌ في عُرف العوامّ من الناس أو في عُرف الخواصّ من أصناف العلماء مع الحقول العلميّة الخاصّة بهم ـ نخلط المفهوم بالمصداق، ونجعل المصداق مكان المفهوم أحيانًا كثيرةً، ونحمّل اللفظ على ما تعودّنا عليه من المصاديق المتداولة في

---

(1) الطباطبائيّ، السيّد محمّدحسين، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 9.

(2) المصدر السابق.

(3) أي لم يقم أصحاب هٰذه المسالك التفسيريّة بتفسير القرآن، بل قاموا بتحميل معتقداتهم ورؤاهم على القرآن.

(4) المصدر السابق، ص 8.

ذٰلك العُرف. فعلى سبيل المثال، نطلق لفظ "الميزان" في العُرف العامّ على الأجهزة المتداولة لتقدير وزن الأثقال، ونظنّ أنّ هٰذا هو مفهومه. وحينما نواجه الآية الكريمة: ﴿**وَنَضَعُ الْمَوازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيامَة**﴾، نظنّ أنّ هناك موازين كموازين هٰذه الدنيا تُنصب، وأنّ لأعمال الإنسان وزنًا وثقلًا يمكن وزنها بتلك الموازين. في حين أنّ مفهوم الميزان هو "ما يوزن به"، والجهاز المعروف هو من مصاديق هٰذا المفهوم؛ ولذٰلك لا نشكّ في إطلاق لفظ "الميزان" على الجهاز الإلكترونيّ المستخدم اليوم لوزن الأشياء، وإن لم تكن له الكفّتان الموجودتان في الموازين القديمة. فإذا نظرنا إلى ألفاظ القرآن بنظرةٍ مصداقيّةٍ وقعنا في الاختلاف؛ نظرًا لاختلاف الأعراف من حيث المكان والزمان، ومن حيث اختلاف الحقول العلميّة. وإذا نظرنا إليها بنظرةٍ مفهوميّةٍ فلن نقع في توهّم التعارض بين الآيات القرآنيّة والاختلاف في التفسير، أو في التحيّر في فهم بعض الآيات. فعلى سبيل المثال، إذا نظرنا إلى لفظ الميزان بنظرةٍ مفهوميّةٍ، فلن نتحيّر حينما نقرأ في الروايات الإسلاميّة أنّ موازين الحساب في يوم القيامة هم الأنبياء والأئمّة والصالحون الّذين لا توجد نقطةٌ سوداء في صحيفة أعمالهم.

وأخيرًا، فإنّ القرآن ليس كتابًا فلسفيًّا أو طبّيًّا أو كتاب فيزياء وكيمياء، خلافًا لبعض من تعامل معه على أنّه كذٰلك، مثل أتباع

المدرسة المسمّاة بمدرسة التفسير العلميّ، إثر توغّلهم في العلوم الطبيعيّة المبتنية على الحسّ والتجربة الاجتماعيّة المبتنية على تجربة الإحصاء وانبهارهم بها، بل إنّ القرآن كتاب هدايةٍ. نعم، قد يُشار إلى بعض الحقائق العلميّة فيه لأجل الاستشهاد وإثبات الإعجاز، وليس بيان تلك الظاهرة أو بيان حكمها للناس.

القرآن وإساءة استخدامه

لا ننكر أنّ البعض ـ عبر التاريخ ـ قد حرّفوا ويحرّفون المعارف القرآنيّة وفقًا لمقاصدهم، ويفسّرونها تبعًا لأهوائهم وغاياتهم، وهٰذا التحريف لا يقتصر على القرآن فحسب، بل نجد يد التحريف قد طالت كلّ القوانين والمواثيق الواضحة، وحتّى مواثيق حقوق الإنسان استُغلّت في سحق حقوق الإنسان. لقد أضحت هٰذه القوانين أدواتٍ وألاعيب بيد زمرةٍ من الناس تستخدمها في تحقيق أغراضٍ ومنافع خاصّةٍ حتّى لو كانت مخالفةً لفلسفة هٰذه القوانين. يقول نيل ستامرس (Neil Stammers) وهو أحد المفكّرين الغربيّين: «على أيّ حالٍ، وجود الجانب الذرائعيّ وعينيّته يذكّرنا بأنّ مدّعيات الحقوق هي أداةٌ للمجادلات الاجتماعيّة والسياسيّة وليست لنبذها»[1].

(1) Stammers, Neil, "Social Movements and the Social Construction of Human Rights", Human Rights Quarterly 21: 980-1008.

فالمشكلة لا ترجع دائمًا إلى القانون المطلوب تطبيقه، بل ترجع أحيانًا إلى الّذين يفسّـرون القانون أو يطبّقونه وفقًا لمصالحهم وأهوائهم، وهنا علينا أن نعالج قضيّة التفسير والتطبيق ولا نتخلّى عن القانون. وبهذا، ليس الحلّ في التخلّي عن القرآن، بل الحلّ فى العودة المنهجيّة إلى القرآن وتعاليمه، وكشف المنهج القويم للتفسير وإرجاع الأمر إلى مرجعٍ موثّقٍ ومؤهّلٍ من العلماء المتخصّصين، لا إلى شرذمةٍ من السلفيّين السطحيّين.

الفصل الرابع

تأخر المسلمين وتقدّم الغربيّين ورؤية المصلحين

تأخّر المسلمين وتقدّم الغربيّين ورؤية المصلحين

أحدث احتكاك الشرق والغرب صدمةً عنيفةً في نفوس المفكّرين المسلمين، حتى أنه اشتهر عن بعضهم أنه قال حول المجتمع الغربي: (رأينا في أوربّا إسلامًا بلا مسلمين، وفي بلدنا مسلمين بلا إسلامٍ) وقد فسر هذا القول بأن صاحبه منبهرٌ ومولعٌ ببريق الحضارة الغربيّة.

وهٰذا الانبهار بالنهج الغربيّ في الحياة جعل المفكّرين يعتقدون أنّ الغرب يطبّق الإسلام وقوانينه وتعاليم القرآن ونواميسه أفضل من الشرقيّين، مع أنّهم لا يراجعونه أصلًا، وإنّما يعتمدون على عقولهم فحسب.

لقد وجد هٰؤلاء المفكّرون أنّ السرّ في تقدّم الغرب يكمن في العقلانيّة الّتي اعتمدوها في منهجهم وحياتهم، وهي العقلانيّة الحداثيّة، وإذا أردنا اللحاق بركب الحضارة والتقدّم وبلوغ الإسلام خير ما يُرجى، فما علينا إلّا السير على خطاهم واتّباع العقل الحداثيّ وليس التمسّك بالقرآن!

لا شكّ في أنّ هٰذه المسألة تثير الكثير من الهواجس في النفوس،

وقد نهض جميع المصلحين المعاصرين ـ كلٌّ بحسب اتّجاهاته ـ من أجل حلّ هٰذه المعضلة، وقدّم رؤيةً خاصّةً حولها.

تجدر الإشارة، قبل الشروع في البحث، إلى أنّ المقولة الشهيرة أعلاه (رأيت في الغرب إسلامًا بلا مسلمين، وفي بلدنا مسلمين بلا إسلامٍ) تُنسب إلى محمّد عبده، وتُنسب إلى أستاذه السيّد جمال الدين الأفغانيّ، وحتّى إلى آخرين أيضًا. غير أنّه بالرجوع إلى مدوّنات هٰؤلاء الأشخاص والبحث عن هٰذه المقولة لا يجد الباحث لها أثرًا، بل لا طريق إليها أبدًا.

وبغضّ النظر عن قائل هٰذه العبارة، فإنّ محتواها ومفادها جديرٌ بأن يُدرس ويُبيّن بموضوعيّةٍ وبمنتهى الشفّافيّة؛ لمعرفة مدى صحّتها وملامستها للواقع.

المراد من المقولة

ينبغي التفريق بين الإسلام والمسلمين، فإذا كان الإسلام عبارةً عن مجموعة القضايا المستنبطة من المصادر الدينيّة، فإنّ المسلم الحقيقيّ هو من يفهم هٰذا الإسلام ويتّبعه ويسير على نهجه.

يقودنا تحليل العبارة السابقة إلى أنّ حلّ معضلة تخلّف المسلمين لا يكمن في التخلّي عن التمسّك بالإسلام المستنبط من القرآن والسنّة والتشبّث بالعقل الغربيّ، وإنّما المعضلة ترجع إلى المسلمين

أنفسهم؛ إذ إنّهم لم يعملوا بتعاليم إسلامهم. فحينما رأى قائل المقولة المطّلع على مصادر الإسلام وتعاليمه نجاح الغربيّين في بعض المجالات، اعتقد أنّهم متمسّكون وعاملون بتعاليم ومناهج إسلاميّةٍ، وعلى إثر ذٰلك قال إنّه رأى الإسلام في الغرب، وإنّ الغربيّين يعملون بالقرآن الّذي هو المنبع الأوّل للإسلام.

إنّ القائل يهدف إلى بيان هٰذه الحقيقة، وهي أنّ على المسلمين العودة إلى القرآن والعمل وفقه والالتزام به، وهٰذا ما كان يهتف به أمثال جمال الدين الأفغانيّ ومحمّد عبده من الدعوة إلى الرجوع الحقيقيّ المنهجيّ إلى القرآن والسنّة وعدم الفشل والضعف أمام الثقافة الغربيّة(1). يقول محمد عبده: «هٰذا الكتاب المجيد الّذي يتبعه العلم حيثما سار شرقًا وغربًا، لا بدّ أن يعود نوره إلى الظهور، ويمزّق حُجُب هٰذه الضلالات، ويرجع إلى موطنه الأوّل في قلوب المسلمين، ويأوي إليها العلم يتبعه، وهو خليله الّذي لا يأنس إلّا إليه ولا يعتمد إلّا عليه»(2)؛ لذٰلك يعتقد عبده أنّ «الإسلام لن يقف عثرةً في سبيل المدنيّة أبدًا، ولٰكنّه سيهذّبها وينقّيها من أوضارها»(3). وكان يُعبّر عن

(1) مطهّرى، مرتضى، بررسى اجمالى نهضت‌هاى اسلامى در صد ساله‌ى اخير، ص 20 و39. [المصدر باللغة الفارسيّة]

(2) عبده، محمد، الإسلام والنصرانيّة مع العلم والمدنيّة، ص 149.

(3) المصدر السابق.

سبب ما أصاب المسلمين في عقولهم وعزائمهم بـ«ابتداعهم في دينهم وخطئهم في أصوله، وجهلهم بأدنى أبوابه وفصوله»[1].

وبدوره كان السيّد جمال الدين الأفغانيّ يرى أنّ من جملة الحلول الّتي كان يطرحها لمشاكل المجتمع الإسلاميّ، الرجوع إلى القرآن والسنّة الصحيحة وسيرة السلف الصالح[2]، وكان يحارب أولٰئك المتنوّرين الّذين كانوا يريدون أن يفسّروا العالم أو القرآن والمفاهيم الإسلاميّة من وجهة نظرٍ غربيّةٍ أحيانًا[3].

فهم الكلام في ضوء خلفيّاته الثقافيّة

علينا أن نفهم كلّ كلامٍ في أجواء صدوره، ناظرين إلى خلفيّاته الفرديّة والثقافيّة والاجتماعيّة، وهٰذا ما يقصده علماء الأصول حينما يؤكّدون على ضرورة النظر إلى "جهة الصدور"[4]، أو "شأن الصدور"[5]، أو "مقام البيان"[6]. وكما يؤكّد عليه أتباع مدرسة

(1) عبده، محمّد، الأعمال الكاملة، ص 247.

(2) مطهرى، مرتضى، بررسى اجمالى نهضت‌هاى اسلامى در صد ساله‌ى اخير، ص 24. [المصدر باللغة الفارسيّة]

(3) المصدر السابق، ص 22.

(4) سبحاني، جعفر، إرشاد العقول إلى مباحث الأصول، ج 3، ص 128.

(5) محقق داماد، مصطفى، قواعد فقه، ج 1، ص 148. [المصدر باللغة الفارسيّة]

(6) مركز اطلاعات ومدارك اسلامى، فرهنگ نامه اصول فقه. [المصدر باللغة الفارسيّة]

الهرمنيوطيقا الرومانسيّة أمثال فردريك شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher) حين يشير إلى ضرورة ملاحظة سياق الكلام (context)[1]. أو فلهلم دلتاي (Wilhelm Dilthey) حين يطرح فكرة إعادة العيش (Nacherleben)، أي لزوم النظر إلى الظروف الّتي عاشها المؤلّف وأخذها بعين الاعتبار[2]. مع أخذ هٰذه القاعدة الهرمنيوطيقيّة بعين الاعتبار، فإنّ التأمّل في فضاء صدور هٰذه المقولة المنسوبة إلى محمّد عبده يكشف عن أنّ القائل تفوّه بهٰذا الكلام في ظرفٍ كان العالم الإسلاميّ يعاني فيه من التأخّر والانهزام أمام الاستبداد والاستعمار ـ غافلًا عن قدراته وما يزخر به من تراثٍ غنيٍّ ـ في عصرٍ كان الغرب يعيش في ازدهار وتطوّرٍ علميٍّ واجتماعيٍّ. لقد وقف القائل تائهًا بين تراثٍ زاخرٍ كان الأحرى والأجدر بالمسلمين أن يتمسّكوا به؛ ليواكبوا التطوّر والرخاء، وبين وضعٍ مزرٍ يعيشون فيه، بينما يتقدّم الغرب والأقوام الأخرى ويتطوّرون. من هنا أشار إلى أنّ عليهم أن يعرفوا دينهم وتراثهم ويعملوا به؛ حتّى يرتقوا ويجسّدوا المجتمع المثاليّ الّذي يريده الإسلام، ولا يكونوا أذلّةً صاغرين أمام الغربيّين ومتأخّرين عنهم.

لقد كان الأفغانيّ ينادي بأعلى صوته «أنرضى، ونحن المؤمنون وقد

(1) http://plato.stanford.edu/entries/schleiermacher/#4

(2) Jasper David A Short Introduction to Hermeneutics, p. 96.

كانت لنا الكلمة العليا، أن تُضرب علينا الذلّة والمسكنة وأن يستبدّ في ديارنا وأموالنا من لا يذهب مذهبنا ولا يرِدُ مشـربنا ولا يحترم شريعتنا ولا يرقب فينا إلًّا ولا ذمّةً؟»[1].

نظرةٌ واقعيّةٌ إلى الغرب

لا ريب أنّ الغرب ليس الجنّة الّتي يحسبها البعض، بل يعاني الغرب أيضًا من مشاكله الخاصّة به، لا سيّما على المستوى الأخلاقيّ والروحيّ وحتّى المعيشيّ، وهٰذه المشاكل الّتي تشكّل الجانب السلبيّ للغرب والّتي أشرنا إلى بعض ملامحها في القسم الأوّل من هٰذه الورقة، تنبعث في كثيرٍ من الأحيان من المبادئ الفكريّة والفلسفيّة الّتي تشكّل الحضارة الغربيّة؛ إذ لا تمثّل هٰذه الحضارة المجتمع المثاليّ الّذي ينادي به الإسلام، والقيم الّتي يهتف بها هٰذا الدين. فهناك الكثير من المفكّرين الغربيّين أنفسهم من أمثال ريني غينون (René Guénon)، وفريجوف شوان (Frithjof Schuon)، وهنري كوربن (Henry Corbin)، وأُسوالد شبنجلر (Oswald Spengler)، وروجه غارودي (Roger Garaudy)، ومارتِن هايدجر (Martin

(1) عمارة، محمد، جمال الدين الأفغانيّ موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، ص 103.

(Heidegger)، وتيودور أدورنو (Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno)، ويورغن هابرماس (Jürgen Habermas)، وهربرت ماركوزه (Herbert Marcuse) وغيرهم قاموا بنقد الحضارة الغربيّة ومبادئها. فإذا نظرنا إلى الجانب الإيجابيّ للحضارة الغربيّة كي نتعلّم منها، علينا أن لا ننسى الجانب السلبيّ فيها. وهٰذا هو موقف العقلانيّة الإسلاميّة بالنسبة إلى منتجات عقول الآخرين، فإنّها لا تتعامل معها معاملة الأعداء ولا تتبعها متابعةً عمياء، بل تتعاطى معها بذكاءٍ، وتأخذ المفيد وتتجنّب المضرّ؛ فإنّ العقلانيّة الإسلاميّة تعتمد على الثقلين بوصفهما المصدرين الرئيسيّين بعدما أثبتت حقّانيّتهما بالعقلانيّة المستقلّة الّتي جرى الحديث عنها في المقدّمة، فالثقلان بمثابة منارٍ يستضاء به من أجل تنظيم خطا الإنسانيّة نحو السعادة والكمال والرقيّ، وهٰذا ما يهدي إليه كلّ عقلٍ سليمٍ. فلا معنى لمقولة ترك القرآن والأخذ بالعقل، بل هما جناحان لا يستغني أحدهما عن الآخر.

الفصل الخامس

العدالة في العقل الحداثيّ والثقافة القرآنيّة

العدالة في العقل الحداثيّ والثقافة القرآنيّة

يعتقد البعض أنّ القتل يَثبُت في القرآن الكريم بشهادة شاهدين عدلين، ومع تحقّق هٰذا الشرط يثبت القتل ويجري القصاص. بينما تأخذ هٰذه العمليّة دقّةً وتحقيقًا أكبر ضمن العقلانيّة الحداثيّة، خاصّةً من خلال الأساليب العلميّة والحديثة الّتي تُستخدم اليوم في مثل هٰذه الحالات، كالمحاماة والاستئناف والبصمات والحمض النوويّ وغيره

وطبق هٰذا الاعتقاد، يلزم وضع القرآن وتعاليمه جانبًا؛ لأنّ أقرب صور العدالة إنّما تتحقّق في ضوء العقلانيّة الحداثيّة، وليس في ضوء القرآن وتعاليمه.

إنّ الرجوع إلى القرآن الكريم والتعاليم الإسلاميّة من أجل استنطاقها حول كيفيّة اهتمامها بالقتل والقصاص ضرورةٌ ملحّةٌ يتحدّد في ضوئها الموقف.

القرآن والعدالة

أوّلًا: أنّ الآية الّتي جاء فيها ذكر الشاهدين هي الآية ٢٨٢ من سورة البقرة، وهي في موضوع الدَّين لا في القتل، فهي في مقام الإشهاد عند كتابة الدَّين، لا في مقام أداء الشهادة في المحكمة عند القاضي، ولا يوجد في القرآن تصـريحٌ حول كيفيّة ثبوت القتل.

ثانيًا: أنّ الأهميّة البالغة الّتي يوليها القرآن الكريم لموضوع الدماء وحرمة القتل بغير الحقّ تجعل القاضي لا يتهاون في مسألة النفوس والدماء، بل يأخذ جانب الحيطة والدقّة والبرهان، ويبذل قصارى جهده في تحقيق العدالة؛ حتّى لا يستهين بالقتل ولا يقع في عظيمةٍ مثل قتل إنسانٍ بريءٍ إذا حكم عليه بالقصاص خطأً. يقول القرآن الكريم: ﴿**ومَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ خالِدًا فيها وغَضِبَ اللهُ عَلَيْهِ ولَعَنَهُ وأَعَدَّ لَهُ عَذابًا عَظِيمًا**﴾[1]، وكذٰلك الاهتمام البالغ الّذي يوليه القرآن إلى العدالة من خلال آياتٍ كثيرةٍ، منها: ﴿**إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ**

---

(1) سورة النساء: 93.

والْإِحْسَانِ﴾[1]، أو ﴿**إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾**[2]، أو ﴿**وإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا ولَو كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾**[3]، أو ﴿**إِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ﴾**[4]، أو ﴿**اعْدِلُوا هُو أَقْرَبُ لِلتَّقْوىٰ﴾**[5]، أو ﴿**وأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾**[6]، أو ﴿**قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾**[7]، أو ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ للهِ ولَو عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوالِدَيْنِ والْأَقْرَبِينَ﴾**[8] وغيرها، وهٰذا الاهتمام الّذي يوليه القرآن الكريم لهٰذا الأمر يتبلور في الفقه الإسلاميّ الّذي يتصدّى لتشريع القوانين الفرديّة والاجتماعيّة للإنسان، والقوانين الضامنة لتحقيق العدالة، ويتمسّك بكلّ الوسائل والطرق الصحيحة لتوفير هٰذا الهدف المنشود.

---

(1) سورة النحل: 90.

(2) سورة النساء: 58.

(3) سورة الأنعام: 152.

(4) سورة المائدة: 42.

(5) سورة المائدة: 8.

(6) سورة الشورى: 15.

(7) سورة الأعراف: 29.

(8) سورة النساء: 135.

مكانة الطرق العلميّة الحديثة لإثبات جريمة القتل في الفقه الإسلاميّ

إنّ شهادة الشاهدين واحدةٌ من الطرق ـ وليست الوحيدة ـ الّتي يستطيع القاضي أن يستفيد منها من أجل الوصول إلى إثبات القتل[1]، ومستندها ليس القرآن، بل الحديث المعروف «البيّنة على من ادّعى واليمين على من أنكر» بناءً على تفسير البيّنة بالشاهدين العدلين عُرفًا وإجماعًا[2]، فمن جملة هٰذه الطرق بل أهمّها هو علم القاضي. يقول الشهيد الأوّل في (اللمعة): «فإن كان الحاكم عالمًا قضى بعلمه، وإلّا طلب البيّنة»[3]. ويقول المحقّق السبزواريّ في (كفاية الأحكام) في باب القضاء: «الأشهَر أنّه (يعني القاضي) يحكم بعلمه مطلقًا»[4]. ويعدّ السيّد عليٌّ الطباطبائيّ عموم الفقهاء المتأخّرين موافقين لهٰذا النظر، وصريح (الانتصار)، و(الخلاف)، و(الغنيّة)، و(نهج الحقّ) و(ظاهر السرائر) دالٌّ على إجماع فقهاء الإماميّة عليه[5]. وبما أنّ كاشفيّة العلم عن الواقع يقينيّةٌ، ولٰكنّ

---

(1) سبحاني، جعفر، تقريرات درس خارج الفقه، 2011/10/31.

(2) البجنورديّ، حسن، القواعد الفقهيّة، ج 3، ص 73.

(3) العامليّ، محمّد بن مكّيّ، اللمعة الدمشقيّة فى فقه الإماميّة، ص 90.

(4) السبزواريّ، محمّدباقر، كفاية الأحكام، ج 2، ص 672.

(5) الطباطبائيّ، رياض المسائل فى بيان أحكام الشرع بالدلائل، ج 1، ص 489.

البيّنة وغيرها من الأمارات ظنّيّةٌ، فيُقدّم علم القاضي على البيّنة والإقرار. يقول صاحب الجواهر في هٰذا الإطار: «[يُقدّم علم القاضي على البيّنة] بسبب ظهور كون العلم أقوى من البيّنة المعلوم إرادة الكشف منها»[1]. ولا يجوز له الحكم بالبيّنة إذا كانت مخالفةً لعلمه[2]، فإن وصل القاضي إلى الواقع بواسطة غير الشاهدين العدلين، مثل التمسّك بالطرق الحديثة والمظاهر التقنيّة يستطيع أن يأخذ بها شريطة أن يحصل على العلم واليقين بواسطة هٰذه الطرق. ومن المثير أنّ القرآن من المستندات والأدلّة الّتي تمسّك بها الفقهاء فى إثبات حجّية علم القاضي. فقال السيّد المرتضى ـ على سبيل المثال ـ في الآيتين اللتين تشيران إلى حكم السارق والسارقة[3] والزاني والزانية[4]: «حمل الآيتين على العلم أولى من حملهما على الشهادة والإقرار» [5]؛ ففي هاتين الآيتين «الخطاب للحكّام، فإذا علموا تحقّق الوصف وجب عليهم العمل، فإنّ السارق والزاني تلبّس

---

(1) النجفيّ، محمدحسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج 40، ص 88.

(2) الموسويّ الخمينيّ، روح الله، تحرير الوسيلة، ج 2، ص 408.

(3) سورة المائدة: 38.

(4) سورة النور: 2.

(5) الشريف المرتضى، عليّ بن حسين، الانتصار في انفرادات الشيعة، ص 492.

بهٰذا الوصف لا من أقرّ به أو قامت عليه به البيّنة»[1]. حتّى الطرق العمليّة الحديثة ـ وإن كانت غير مفيدةٍ للعلم واليقين ـ بيد أنّها يمكن أن تنفع القاضي في طريق إصدار الحكم بناءً على الفقه الإسلاميّ؛ لأنّ من الطرق الّتي تُثبت القتل هي القُسامة الّتي يتمسّك القاضي بها في اللوث الّذي هو أمارةٌ ظنّيّةٌ قامت عند الحاكم على صدق المدّعي[2] في القتل، ومن جملة هٰذه الأمارات الطرق العلميّة الحديثة؛ لأنّه «بالجملة كلّ أمارةٍ ظنّيّةٍ عند الحاكم توجب اللوث من غير فرقٍ بين الأسباب المفيدة للظنّ»[3].

مكانة الشهادة في الحكم الغربيّ

ليس الاهتمام بشهادة العادل من مختصّات الشريعة الإسلاميّة فحسب، بل هي قاعدةٌ عُرفيّةٌ عُقلائيّةٌ تُعدّ من الأدلّة والمستندات لإثبات الموضوعات الّتي يُحكم على أساسها حتّى في المحاكم الغربيّة[4]، بل الرجوع إلى الشاهد (witness)

(1) النجفيّ، محمدحسن، جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام، ج 40، ص 89.

(2) الموسويّ الخمينيّ، روح الله، تحرير الوسيلة، ج 2، ص 527.

(3) المصدر السابق.

(4) Martin, Elizabeth, A Dictionary of Law, Oxford, p. 187.

من أكثر المستندات استعمالًا في المحاكم الغربيّة[1]، ويُطلق عليها في الغرب عنوان الدليل المباشر (Direct Evidence) أو الدليل الأصليّ (Original Evidence)[2].

ولٰكنّ الشريعة الإسلاميّة قنّنتها وجعلت لها ضوابط ومعايير فصارت أقرب إلى اليقين، خاصّةً بلزوم وجود الشاهدين ولزوم توفّر الشروط المتعدّدة، ومنها البلوغ والعقل والعدالة وطهارة المولد وعدم التهمة المذكورة فى الكتب الفقهيّة. وتوفّر كلّ تلك الموارد يبعث الطمأنينة في نفس الإنسان إلى الموضوع عُرفًا ووجدانًا. ومن جانبٍ آخر ليست الطرق العلميّة الحديثة بدورها خاليةً عن الإشكالات والتساؤلات في طريق إثبات الحقيقة؛ لأنّ القاضي العالم بقواعد القضاء هو الّذي عليه أن يحكم مستندًا إلى الدلائل، ولٰكنّ الهواجس حول قدرة القضاة على فهم المستند العلميّ، وتقييمه الانتقاديّ واتّخاذ القرار بشأن المحاكم، تُبقي المجال مفتوحًا أمام الكثير من الاقتراحات حول الإصلاح[3].

---

(1) “The most common form of evidence is the testimony of itnesses.”see:http://legal dictionary.thefreedictionary.com/evidence

(2) Martin, Elizabeth, A Dictionary of Law, Oxford, p. 150.

(3) Valerie P. Hans, Judges, Juries, and Scientific Evidence, Journal of Law and Policy, vol. 16, no. 1 (2007).

استئناف الحكم ليس من مستجدّات القضاء الغربيّ

ليس استئناف الحكم ولزوم استماع دعوى مَن يدّعي خطأ القاضي في حكمه أو عدم صلاحيّة المحكمة أو القاضي[1] من مختصّات القضاء الغربيّ، بل نادى به الفقهاء المسلمون من قديم الزمان؛ فقد قال الشهيد الأوّل: «لو ادّعى خصمٌ موجب الخطإ، وجب النظر فيه»[2]. وكذا قال المحقّق الحلّيّ: «لو زعم المحكوم عليه أنّ الأوّل حكم عليه بالجور لزمه النظر فيه»[3]. وقال المحقّق الكاشانيّ: «كذا (نقض حكم القاضي الأوّل) لو ادّعى المحكوم عليه أنّ الأوّل حكم عليه بالجور؛ لأنّه دعوى يلزم سماعها، ولا يتمّ إلّا بذاك[4]، والدليل الّذي تمسّكوا به في لزوم الاستئناف فى الحكم لو اعترض المحكوم عليه على الحكم هو إطلاق ما دلّ على قبول كلّ دعوى من مدّعيها»[5].

---

(1) الموسويّ الخمينيّ، روح الله، تحرير الوسيلة، ج 2، ص 367، مسألة 8.

(2) العامليّ، محمّد بن مكّيّ، الدروس الشرعيّة في فقه الإماميّة، ص 173.

(3) المحقّق الحلّيّ، جعفر بن الحسن، شرائع الإسلام، ج 4، ص 76.

(4) الفيض الكاشانيّ، محمدمحسن، مفاتيح الشرائع، ج 3، ص 251.

(5) النجفيّ، محمّدحسن، جواهر الكلام، ج 4، ص 103.

المحاماة ليست من مستجدّات القضاء الغربيّ

ليست المحاماة من مبدعات الغرب، بل كانت أصلًا معروفًا في الفقه الإسلاميّ باسم الوكالة في الخصومة، وليس تحت عنوان المحاماة. وقد تكرّر في كتب الأصحاب أنّ عليًّا عليه السلام قد وكّل عقيلًا في خصومةٍ[1]. قال ابن إدريس الحلّيّ المتوفّى سنة 598 هـ: «وإذا ادّعى رجلٌ على رجلٍ، واستحضره الحاكم لمخاصمة المدّعي، كان له أن يحضر وكان له أن يقعد ويوكّل غيره في الخصومة، رضي خصمه بذٰلك، أو لم يرضَ، وكذٰلك للمدّعي التوكيل في الخصومة»[2]. وكذٰلك قال الكيدريّ من فقهاء القرن السادس: «للمدّعى عليه أن يحضر مجلس الحكم وأن يوكّل غيره في الخصومة، رضي به المدّعي أو لا، وكذا له أن يوكّل غيره في جواب خصمه مع حضوره»[3]. حتّى صرّح الشيخ المفيد (من علماء القرن الرابع): «ينبغي لذوي المروءات من الناس أن يوكّلوا لأنفسهم في الحقوق ولا ينازعوا فيها بأنفسهم»[4]. وحكمته لما يتضمّن من الامتهان[5]، خصوصًا إذا كان الخصم بذيء اللسان[1]، وصرّح

(1) العامليّ، جواد بن محمّد، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلّامة، ج 7، ص 536.

(2) ابن إدريس الحلّيّ، محمّد بن منصور، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، ج 2، ص 88.

(3) الكيدريّ، محمّد بن حسين، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة، ص 322.

(4) المفيد، محمّد بن محمّد بن نعمان، المقنعة، ص 817.

(5) العامليّ، زين الدين بن عليّ، الروضة البهيّة فى شرح اللمعة الدمشقيّة، ج 4، ص 377.

بهٰذا المعنى سائر الفقهاء أيضًا، ولٰكن بتعبيراتٍ مختلفةٍ؛ بعضهم مثل المحقّق الحلّيّ[2] والعلّامة الحلّيّ[3] والفاضل المقداد[4] والإمام الخمينيّ[5] قالوا بكراهة تولّي ذوي المروءات بالمنازعة بنفوسهم، وبعضهم مثل الشهيد الأوّل[6] والسيّد الحكيم[7] والسيّد الخوئيّ[8] قالوا باستحباب التوكيل في المنازعات من جانبهم، وبعضهم مثل الطباطبائيّ (صاحب الرياض)[9] ذكروا كلا التعبيرين.

---

(1) الجزيريّ، عبد الرحمٰن، و...، كتاب الفقه على المذاهب الأربعة ومذهب أهل البيت عليهم السلام، ج 3، ص 241.

(2) الحلّيّ، جعفر بن حسنٍ، المختصر النافع في فقه الإماميّة، ج 1، ص 355.

(3) الحلّيّ، حسن بن يوسف، قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام، ج 2، ص 351.

(4) الفاضل المقداد، جمال الدين مقداد بن عبد الله، ج 2، ص 292.

(5) الموسويّ الخمينيّ، روح الله، تحرير الوسيلة، ج 2، ص 45.

(6) العامليّ ، محمّد بن مكّيّ، اللمعة الدمشقيّة في فقه الإماميّة، 159.

(7) الحكيم، محسن، منهاج الصالحين (المحشّي للحكيم)، ج 2، ص 205.

(8) الخوئيّ، أبو القاسم، منهاج الصالحين، ج 2، 201.

(9) الطباطبائيّ، عليّ بن محمّد، رياض المسائل فى تحقيق الأحكام بالدلائل، ج 2، ص 14.

المصادر

المصادر العربية

❖ القرآن الكريم

❖ نهج البلاغة

1. ابن إدريس الحلّيّ، محمّد بن منصور، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، مكتبة النشر الإسلاميّ، الطبعة الثانية، قم، 1410هـ.

2. ابن بابويه، محمّد بن عليّ، كمال الدين و تمام النعمة، نشر الإسلاميّة، طهران، 1395 هـ.

3. ابن منظور، محمّد بن مكرم، لسان العرب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دار صادر ـ بيروت، الطبعة الثالثة، 1414 هـ.

4. أرسطو، علم الأخلاق إلى نيكوماقوس، دار صادر، القاهرة، 1343ش.

5. بربور، إيان، علم و دين، ترجمه إلى الفارسيّة: بهاء الدين خرمشاهي، مركز نشر دانشگاهی، طهران، 1388 ش.

6. البوجنورديّ، حسن، القواعد الفقهيّة، نشر الهادي، قم، الطبعة الأولى، 1419هـ.

7. الترمذيّ، محمّد بن عيسى، الجامع الصحيح (سنن الترمذيّ)، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرين، دار إحياء التراث العربيّ ـ بيروت.

8. التميميّ الآمديّ، عبد الواحد بن محمّد، غرر الحكم ودرر الكلم ـ قمّ، الطبعة الثانية، 1410 هـ.

9. جبر، فريد، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996 م.

10. الجزيريّ، عبد الرحمٰن، كتاب الفقه على المذاهب الأربعة ومذهب أهل البيت عليهم السلام، دار الثقلين، الطبعة الأولى، بيروت، 1419 هـ.

11. جوادي أملي، عبدالله، انتظار بشر از دين (بالفارسية)، نشر إسراء، قم، الطبع الرابع، 1386 ش.

12. جوادي آملي، عبدالله، شريعت در آيينهى معرفت (بالفارسيّة)، نشر اسراء، تهران، 1381ش.

13. الحكيم، محسن، منهاج الصالحين (المحشّى للحكيم)، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الأولى، بيروت، 1410 هـ.

14. الخراسانيّ، أبو جعفرٍ، هداية الأمّة إلى معارف الأئمّة ـ قم، الطبعة الأولى، 1416هـ.

15. خسروپناه، عبدالحسين، جريان شناسى فكرى ايران معاصر (بالفارسيّة)، مؤسّسة حكمت نوين اسلامى، الطبعة الثانية، 1389 ش.

16. الخوئي، أبو القاسم الموسوي، منهاج الصالحين، نشر مدينة العلم، الطبعة الثامنة والعشرون، 1410 هـ.

17. ديويس، توني، اومانيسم، ترجمه إلى الفارسيّة: عبّاس مخبر، نشر مركز، 1393ش.

18. سبحاني، جعفر، إرشاد العقول إلى مباحث الأصول، قمّ، الطبعة الأولى، 1424 هـ.

19. سبحاني، جعفر، تقريرات درس خارج الفقه، 1390/8/9 ش.

20. السبزواريّ، عبد الأعلى، تهذيب الأصول ـ قم، الطبعة الثانية.

21. السبزواريّ، محمّدباقر، كفاية الأحكام.

22. شرف الدين، عبد الحسين، النصّ والاجتهاد، نشر أبو مجتبى، قم، 1404 هـ.

23. الشريف الرضيّ، محمّد بن حسين، نهج البلاغة (تحقيق د. صبحي الصالح)، قمّ، الطبعة الأوّلى، 1414 هـ.

24. الشريف المرتضى، عليّ بن حسين، الانتصار فى انفرادات الشيعة، مكتبة النشر الإسلاميّ، 1415 هـ.

25. الشهيد الثاني، زين الدين بن عليّ، الروضة البهيّة فى شرح اللمعة الدمشقيّة، نشر داوري، الطبعة الأولى، قم، 1410 هـ.

26. الصدر، محمّدباقر، اقتصادنا، نشر دفتر تبليغات اسلامى، الطبعة الأولى، قم، 1417 هـ.

27. الطباطبائيّ (صاحب الرياض)، عليّ بن محمّد، رياض المسائل فى تحقيق الأحكام بالدلائل، مؤسّسه آل البيت عليهم السلام.

28. الطباطبائيّ، محمدحسين، القرآن في الإسلام، تعريب: السيّد أحمد الحسيني، منظّمة الإعلام الإسلاميّ، قمّ.

29. الطباطبائيّ، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات ـ لبنان ـ بيروت، الطبعة الثانية، 1390 ش.

30. الطريحيّ، فخر الدين بن محمد، مجمع البحرين، تحقيق أحمد الحسيني، نشر المرتضوي، طهران، 1375 ش.

31. الطوسيّ، محمّد بن الحسن، الأمالي، دار الثقافة ـ قمّ، الطبعة: الأولى، 1414 هـ.

32. العامليّ، جواد بن محمّد، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلّامة، (الطبعة القديمة).

33. العامليّ، محمّد بن مكّيّ، الدروس الشرعيّة فى فقه الإماميّة، مكتبة النشر الإسلامي، 1417 هـ.

34. العامليّ، محمّد بن مكّيّ، اللمعه الدمشقيّة فى فقه الإماميّة، بيروت، دار التراث، الطبعة الأولى، 1410 هـ.

35. عبده، محمد، الإسلام والنصرانيّة مع العلم والمدنيّة، الطبعة الثانية، مطبعة مجلّة المنار، 1323 ش.

36. عبده، محمد، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم الدكتور محمد عمارة، الطبعة الأولى، دار الشروق، بيروت، 1993 م.

37. العلّامة الحلّيّ، حسن بن يوسف بن مطهّر الأسدي، قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام، مكتبة النشر الإسلاميّ، الطبعة الأولى، قم، 1413 هـ.

38. عمارة، محمد، جمال الدين الأفغاني؛ موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الثانية، 1988 م.

39. الفاضل المقداد، جمال الدين مقداد بن عبد الله، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، نشر مكتبة آية الله المرعشيّ النجفيّ، الطبعة الأولى، قم، 1404 هـ

40. الفيض الكاشانيّ، محمدمحسن، مفاتيح الشرائع.

41. القشيريّ النيسابوريّ، مسلم بن الحجّاج، صحيح مسلمٍ، دار إحياء التراث العربيّ ـ بيروت.

42. الكلينيّ، محمّد بن يعقوب بن إسحاق، الكافي (ط – الإسلاميّة)، دار الكتب الإسلاميّة، الطبعة الرابعة، طهران، 1407 هـ.

43. الكيدريّ، قطب الدين محمّد بن حسين، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة، الطبعة الأولى، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قمّ، 1416 هـ.

44. المحقّق الحلّيّ، نجم الدين جعفر بن حسن، المختصر النافع في فقه الإماميّة، مؤسّسة المطبوعات الدينيّة، الطبعة السادسة، قم، إيران، 1418 هـ.

45. المحقّق الحلّيّ، نجم الدين جعفر بن حسن، شرايع الإسلام، الطبعة الثانية، مؤسّسة إسماعيليان، قم، 1408 هـ.

46. محقّق داماد، مصطفى، قواعد فقه (بالفارسيّة)، طهران، الطبعة الثانية عشرة، 1383 ش.

47. مركز اطلاعات ومدارك اسلامى، فرهنگ‌نامه اصول فقه (بالفارسيّة)، قمّ، الطبعة الأولى، 1389 ش.

48. مطهري، مرتضى، بررسى اجمالى نهضت‌هاى اسلامى در صد ساله‌ى اخير (بالفارسيّة)، نشر صدرا، 1372 ش.

49. المفيد، محمّد بن محمّد بن نعمان، المقنعة، نشر المؤتمر العالميّ لألفيّة الشيخ المفيد، الطبعة الأولى، 1413 هـ.

50. المقدّس الأردبيليّ، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، دفتر انشارات اسلامى، قم، 1384 هـ ش.

51. مكارم شيرازي، ناصر، پيام قرآن (بالفارسيّة)، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، 1377 ش.

52. الموسويّ البجنورديّ، محمّد، مصادر التشريع عند الإماميّة والسنّة، مؤسّسة عروج، الطبعة الأولى، طهران، 1378 ش.

53. الموسويّ الخمينيّ، روح الله، استفتاءات، دفتر نشر اسلامى، الطبعة الخامسة، قم، 1422 هـ.

54. الموسويّ الخمينيّ، روح الله، القواعد الفقهيّة والاجتهاد والتقليد (الرسائل)، مؤسّسة إسماعيليان، الطبعة الأولى، قم.

55. الموسويّ الخمينيّ، روح الله، تحرير الوسيلة، مؤسّسة دار العلم، الطبعة الأولى، قمّ.

56. الميلانيّ، عليّ، حديث الثقلين، مركز الأبحاث العقائديّة، الطبعة الأولى ـ سنة 1421 هـ.

57. الميلانيّ، عليّ، حديث الثقلين.. تواتره ـ فقهه، مركز الحقائق الإسلاميّة، قمّ، 1413 هـ.

58. النجفيّ، محمدحسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الأحكام، دار إحياء التراث العربي، الطعبة السابعة، بيروت، 1966 م.

59. وجداني، حسين؛ نظريه‌ى دانشمندان جهان درباه‌ى قرآن ومحمد (بالفارسيّة)، نشر عطائي، طهران، 1362 هـ. ش.

المصادر الأجنبيّة

1. Bhagwan, Vishnoo & Vidya Bhushan, World constitution; a comparative Study, Sterling Publishers, New Delhi, ninth edition, 2010.

2. Coakley, John & Michael Gallagher, Politics in the Republic of Irland, 3th edition, revised, Routledge, 2004.

3. Chemerinsky, Erwin, interpreting the constitution, first edition, Greenwood press. New York, 1987.

4. Duignan, Brian, postmodernism, Britannica encyclopedia, www.britannica.com.

5. Forster, Michael, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Stanford Encyclopedia of Philosophy, http://plato.stanford.edu/entries/schleiermacher/#4

6. http://legal-dictionary.thefreedictionary.com/evidence

7. https://en.wikipedia.org/wiki/Constitution

8. Hughes, Thomas A., World War II, Britannica encyclopedia,www.britannica.com

9. Jasper, David, A Short Introduction to Hermeneutics, Westminster John Knox Press, London, 2004.

10. Kelsen, Hans, General Theory of Law and State, Harvard university press. Cambridge, Massachusetts, 1945.

11. Martin, Elizabeth, A dictionary of law, Oxford University Press, oxford, fifth edition, 2003.

12. Michael Wheeler, Martin Heidegger, Stanford Encyclopedia of Philosophy, plato. Stanford. edu/index.html

13. Royde-Smith, John Graham, World War I, Britannica encyclopedia, www.britannica.com.

14. Scheuric, James, Research Method in the Postmodern, Routledge, New York,1997.

15. Sim, Stuart (edited by), THE ROUTLEDGE COMPANION TO POSTMODERNISM, Routledge 2004, (first published 2001).

16. Stammers, N (1999) "Social Movements and the Social Construction of Human Rights," Human Rights Quarterly 21: 980-1008.

17. Valerie P. Hans, Judges, Juries, and Scientific Evidence, Journal of Law and Policy, vol. 16, no. 1 (2007).

18. Webster, Richard A., Colonialism, Britannica encyclopedia, www.britannica.com.